وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب



دراسات فلسفية
٣

د. طيب تيزيني



التصوف العربي الإسلامي


الهيئة العامة
السورية للكتاب

د. طيب تيزيني

التصوف العربي الإسلامي

فرادة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة - دمشق ٢٠١١م

التصوف العربي الإسلامي : فرادة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي/طيب تزيني .- دمشق : الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١١م .- ٢٨٠ ص ؛ ٢٤ سم.

(دراسات فلسفية؛ ٣)

١-   ٢- العنوان

٣- تيزيني   ٤- السلسلة

مكتبة الأسد

دراسات فلسفية

«٣»

مدخل إلى التصوّف إيّاه

التصوّف هو - في أحد تعريفاته الأولية - نمط من المجاهدة والرؤية النفسية، التي قد يرافقها سلوك عملي جسدي، في حين يُراد منها أن تستجيب لحاجات ‹‹التصوّف›› الروحية والنفسيّة والمجتمعية العامة. وهو بوصفه نتاجاً ذهنياً، نُظر إليه على أنه مادة متممة للفلسفة العربية. لذلك سنعود إلى الوراء قليلاً، لتبيُّن ذلك في أوّلياته. فالفلسفة العربية لم تنشأ - كما يقول مستشرقون - مستقلة استقلالاً أوّلياً، بل هي ظهرت بوصفها حيثية يونانية. وهنا تبرز فضيلة العودة إلى الماضي المتمثلة في وضع يدينا على خصوصية الفلسفة العربية. وقد تبين لنا أن هذه الخصوصية ظهرت من موقع أنها نشأت على نحو مغاير لنشأة الفلسفة اليونانية، حيث إن نشأة هذه الأخيرة كانت في صلب الدين، بينما اليونانية قد اقتضت مواجهة الدين والأسطورة. فخصوصية الفلسفة اليونانية كمنت في أنها قامت برفض الدين والأسطورة؛ أما خصوصية الفلسفة العربية فقد كمنت في أنها قد نتَجتْ داخل الدين، ثمّ عملت على تجاوزه.

الفلسفة العربية -إذاً- ما كان لها أن تتحرك في البدايات الباكرة خصوصاً، خارج الإطار الديني. وهنا نواجه سؤالاً تشكيكياً هو: "إنّ الفلسفة تحتاج إلى الحرية والعقل المفتوح، فكيف كان لها أن تنشأ في داخل المنظومة الدينية؟ وقد لاحظنا في دراساتنا السابقة حول هذا الموضوع أن الدين الإسلامي كان يحتمل ذلك **بقدر معين.** فالنص الديني الإسلامي قُرِئَ بصيغٍ تسمحُ بتحويله إلى صيغة فكرٍ نقدي قريب من الفلسفة، فهو يحتمل أنماطاً متعددة مفتوحة في أفقها الرؤيوي (النهجي)، منها ثلاثة حفّزت على نشأة الفلسفة وغيرها من الأنساق المعرفية، التي تحتمل بُعداً انفتاحيا. فالإسلام يمكن أن يكون، ضمن بنيته النظرية والإعتقادية النهجية، قابلاً للإقرار بالعناصر الثلاثة التالية:

١ - **التعددية**: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة»؛ ففي داخل الإسلام نفسه، كما بينه وبين الأديان الأخرى، تبرز هذه التعددية.

٢ - **الحريّة**: فالناس أحرار حيال ما يلبّي مصالحهم (مشروطية المصلحة).

٣ - **والثالثة**: هو إنه يحتمل التأويل، ويطالب به.

هذه أفكارٌ كانت هامة جداً من أجل فتح النص الديني باتجاه آفاق مختلفة؛ وبالتالي، فهذا الأخير أسهم، بذلك، في احتمال نشأة مذاهب متعددة (ويقال إنه قد نشأ ما يقترب من 500 مذهب) في الدين الواحد نفسه.

وحسب نظرية النص، فإن كل نص، أيّاً كان، يحتمل التأويل، سواءٌ أكان نصاً فلسفياً أو دينياً أو جمالياً الخ. ولكن هناك اختلافٌ في آلية التأويل،هذا الاختلاف الذي يأتي من مستوييْن اثنين هما:

١- **المستوى المعرفي (الابيستيمولوجي) للمؤوّل**: فالناس العاديون يفهمون النص بصورة أولية عادية، وربما أدى بهم الأمر إلى التشدد والتعصب، أو إلى الخروج عنه، بصيغةٍ ما؛ أما النخب المثقفة فتُقدم عليه على نحوٍ آخر.

٢- **المستوى الثاني ويتمثل في الأيديولوجية**: «أيديولوجية المصالح» التي تعني أن قارئ النص يقرأه مُثْقلاً بمصالحه. وإضافةً إلى ذلك فإن النص يُقرأ في سياقه التاريخي، فالآن -مثلاً- يُقرأ في عصر العولمة ولغتها عموماً، وفي عصر الانتفاضات الشبابية ولغتها عموماً؛ وهكذا فلغة العصر هي إناء العصر التاريخي، الذي يتبلور في لغة الثقافة. ويذكر أن هناك قراءات أحدثت صراعات وخلافات كثير منها عميق وخطير. فمحمد عمارة -على سبيل المثال- وهو رجل كان متأثراً بالفلسفة والفكر الفلسفي التنويري، بدأ يقدم دراسات سُميّت «دراسات عقلانية نقدية»، أوصلها صاحبها إلى تخومٍ بعيدةٍ جداً، بحيث وقف سادةُ الأزهر وكفَّروه. بل قصة نصر حامد أبو زيد مازالت طازجة، حية في ضمير الناس وعقولهم. فالحركة التكفيرية قائمة، وهي آتية من النص نفسه **بإيحاء موارب ومضلّل غالباً** من المصالح المضمرة؛ فيُكفَّر المؤوِّل بسبب ما

يقدمه النص نفسه من **احتمال** لتأويله. والذين يُملونَ على القراءة طابعها هم - عموماً أو خصوصاً - ممّن يمتلك السلطة أو الثقافة أو كلتيهما. بصيغة أخرى، ثمة مستويان للتأويل هما المستوى النظري المعرفي للمؤوّل، والمصالح الثاوية أو الظاهرة لهذا الأخير.

إن «جدلية السلطة والثقافة» هي ما يُملي قراءة النص على المجتمع والناس؛ والأزهر هو – في مصر مثلاً - العين الرقيب على الإنتاج الديني، سواء أكان هذا الإنتاج إسلامياً أو مسيحياً الخ. فحين يخرج كاتب عن النمط الأزهري قد يتهم بالكفر؛ وهذا ربما يؤدي إلى حروب، مع أن النص ذاته هو الذي يسمح بالتأويل على النحو المعني. هذه الخصوصية «خصوصية قبول النص لتأويلات **متعددة**» وجِدت غالباً بصيغ متعددة، ومع مجموعاتٍ متغيرة، وكذلك مع متغيرات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقا - إيديولوجية. وآخر ما يحدث الآن أن طبعات جديدة للقرآن صدرت، ويقال إنها طُبِعت في أمريكا، وأُريدَ منها نزعُ ما يُعتقد أنه خطر، «كفكرة الجهاد»، التي يعبرون عنها الآن بالإرهاب؛ وكفكرة بني إسرائيل، كما هي واردة في القرآن. فالنص يخضع دائما لأسباب وعوامل تاريخية تمارس دوراً آخر. وهذا الذي ذُكِر كله نلخصه في فكرةٍ حاسمة هي «**الناس يقرءون النصوص وفق مصالحهم ووفق أفهامهم**».

والفكر العربي الذي بدأ يحبو، وجد في النص ما يساعده في الإجابة عن مشكلات كثيرة، مثل «الحرية، والتعددية، والتأويل». لذلك، أخذ ينمو نسبياً في داخل الفكر الديني. ولكن النص الديني مهما كان مستنيراً، لا يصل إلى حدود الفلسفة بنيةً ووظائف. ها هنا نضع يدينا على نمطين من العقل، «**العقل الديني، والعقل الحرّ**». فالعقل الأول مهما بلغ من نموٍ فكري عقلي نقدي، فله حدود هي التي يضبطها الإطار الديني والتي لا يمكن أن يتجاوزها إلا بسلوك معدّل. وهنا، نلمح الخصوصية، التي تبدأ بلورتها عمقاً و أفقاً:

عمقاً - : بدأ الفكر العربي يتأسس على حالة **نقدية مفتوحة**؛

وأفقاً- : إنَّ **كلّ أنماط** الفكر العربي الناشئ بدأت تعيش حالة من **التثاقف** والحوار فيما بينها بدافع الأحداث الكبرى والصغرى ضمن التحولات السياسية والاجتماعية والفكرية، التي طبعت التاريخ العربي (الإسلامي) بطابعها. لهذا، لا بدّ من أن نطرح السؤال التأسيسي التالي ونجيب عنه:

كيف نشأ التصوّف في قلب الفكر العربيّ؟ وهناك سؤال تأسيسي آخر هو:

ما هي الشروط التاريخية والاجتماعية والسياسية الثقافية، التي حفّزت على نشأة هذا التصوّف، وكذلك الفلسفة، أو الفقه، أو العلم، أو الفن، بوصف كون هذه الأنساق أنماطاً من الوعي العربي المذكور؟

إذن، هما سؤالان: الأول من **داخل البنية الفكرية**، التي تتبلور في منظومة فكرية عربية قائمة على التعددية والاختلاف. أما الثاني فيتصل **بالبنية التاريخية والاجتماعية والسياسية**. وهذا سيبرز حينما نتناول التصوّف مخصَّصاً. وسنلاحظ أنه أتى من تحت حوافز التحولات الكبرى في المجتمع العربي الإسلامي. والمهم إننا لم نصل إلى تحديد الخصوصية العربية الإسلامية عموماً فحسب، بل ضروري كذلك أن نشير إلى أن تلك الأنماط كان لا بدّ لها أن **تعْبر** القناة الدينية على نحوٍ ما، بقدرٍ أو بآخر وبكثير أو بقليل من الوضوح والترجيح، كي تستمد قدراً من الشرعية تسهل حركتها وتنقلها. وشيئاً فشيئاً ضاق الإطار، وكان عليه أن يتسع أكثر وأكثر. وهذا نعبر عنه **بالانتقال من العقل الديني إلى العقل الحرَّ**. أمّا هذا الانتقال فيعني الشيء الكثير بالاعتبار الديني والاجتماعي والسياسي الثقافي. لذلك، نستطيع الآن النظر إلى الفكر العربي على أنّه الحامل الأساسي لما ظهر من أنماط فكرية جديدة، منها التصوّف. ففي البدايات، كان الحديث عن حركة عامة بدأت تكتشف خصوصيتها أو خصوصياتها إلى أن وصلنا إلى التصوّف، والفلسفة، وعلم الاجتماع، حيث بدأنا كذلك نصل إلى الحلاج وابن عربي في التصوّف، وإلى ابن سينا وابن رشد وابن طفيل في الفلسفة، وإلى ابن خلدون والمقريزي في علم الاجتماع. بدأنا نعيش عملية تحول عميقة، وبدأنا بأبي ذر الغفاري، وانتهينا بابن خلدون من القرن «٧م»، إلى القرن «١٤م»، إذ إنه لم ينشأ دفعة واحدة، ولم ينتهِ كذلك؛ وهو مازال في حراك مفتوح[١].

الفصل الأول

(١)

في شرعية مصطلح «التصوّف الإسلامي العربي»

كان الجزء السادس من عملنا «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بواكيره حتى المرحلة المعاصرة» قد ظهر في قسمين اثنين، وتحت عنوان مشترك هو «من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة»[٢]. وقد مرّ وقت مستفيض على صدور القسم الأول، ووقت كاف على صدور القسم الثاني؛ ممّا يشير إلى أن حداً معيناً من النقد - بقدْر ما وعلى نحو من الأنحاء المنطلقة من منهج أو آخر ومن رؤية نظرية أو أخرى- يُفترض أن يكون قد ظهر حيال الكتاب، في قسميه، من قِبل أرهاط من القراء وعدد من الباحثين والمدقّقين.

وكان من نتيجة ذلك أن تجمعت لدينا حصيلة كثيفة وجديرة بالاهتمام من الآراء النقدية الجادة حوله من طرف ومن الآراء الأخرى من طرف آخر، التي قد تخرج - في عدد منها بل ربما في كثير منها من دائرة الجديّة النقدية. وفي واقع الحال هذا نقرأ

حالة من حالات التراجع في محورين حاسمين هما الوعي التاريخي العربي وبعضٌ مركّز من مشكلات التراث.

وجدير بالتنويه بأن عدداً من هذه الآراء وتلك قد انتهى إلينا بصيغة «**الثقافة الشفهية**» السائدة في مجتمعاتنا العربية بكثافة، والتي ننظر إليها باهتمام خاص لسببين رئيسين على الأقل. أما الأول منها فهو عفويتها وشفافيتها، ومن ثم مصداقيتها الضمنية، التي تصلح غالباً لأن تكون مصدراً وثائقياً هاماً في البحث التاريخي، في حقوله واختصاصاته المتعددة. أما السبب الثاني لأهمية الثقافة تلك، الشفهية، فيقوم على كونها ذات بعد نقدي ضمني وعلني غالباً ما نفتقده في النصوص المؤلفة (المصنّعة أو الملفقة)، أو نجده مغمغماً. وقد نلاحظ أن هذا الطراز من الكتابة غالباً ما يمتلك الحظوة لدى دور النشر والطباعة والعرض العمومي.

وعلينا أن لا نهمل مجموعات غزيرة من المأثور الفكري والمنهجي العربي، الذي يقدم خدمة كبيرة في أيدي المتلقيّن العرب، الذين لا يمثلون قرّاءً نظاميين، ولكنهم يملكون تجارب عميقة وصادقة إضافة إلى الكثير مِمّا يشير إلى أهمية النقد الحاسمة، على هذا الصعيد.

فبعبارة عمر بن الخطاب المفعمة بالحميمية النقدية، نقرأ التالي: رحم الله امرءاً أهدى إليّ عيوبي. وسوف نتعرض لذلك، في حينه وفي سياق ما أو آخر. ولكن ما ينبغي التعرض له ها

هنا، من ضمن الآراء النقدية المعْنية، التساؤل الأوّلي عمّا يربط بين الجزء السادس المذكور، وبين هذا الجزء الحالي الذي نحن في طور إنجازه؛ أو عما جعلنا في خطة «المشروع»، الذي نشتغل عليه، نضع هذا الجزء السابع منه بعد ذلك السادس.

والحق، إن التساؤل المذكور هو، في أساسه المعْني هنا، **تساؤل عن موقع التصوّف** المذكور من الفكر العربي الإسلامي عموما، ولكنْ بكيفية خاصة من **الفلسفة العربية،** التي جاء الجزء السادس تكريساً لها وبحثاً فيها. ولعلنا نتمكن من أن نأتي على ذلك، بتدقيق وتخصيص، في سياق ما نحن الآن بصدده، ضمن هذا الجزء من العمل. ومن ثمّ، فنحن، بذلك، نفتح علينا باباً آخر أو أبواباً أخرى، حين نعمل على التدقيق فيما يربط **بين التصوّف والشريعة الإسلامية** مثلاً، أو **بين التصوّف وعلم الكلام** الخ، وذلك قياساً على التساؤل الأول المتجه نحو ضبط العلاقة **بين الفلسفة والتصوّف**. وحيث يكون الأمر كذلك، فإنه يغدو شأناً شاملاً أو شبه شامل، يتوزع كلَ الأنساق الذهنية الأخرى، التي أتت من سياق الفكر العربي الوسيط، من الدين الإسلامي إلى المذاهب المسيحية واليهودية والإسلامية والفقه والتيارات الإيديولوجية (خصوصاً المرجئة والخوارج والشيعة، ثم المعتزلة والأشعرية والماتُريدية والظاهرية والباطنية الخ).

وإذا كان إنجاز تلك الخطوات، من موقع التصوّف وفي ضوء بنيته وتجلياته وكذلك وظائفه وآفاقه، أمراً مفيداً ومثمراً بالنسبة لهذا الأخير ولتلك الأنساق، إلا أن ذلك سيُخرج هذا الكتاب الذي بين أيدينا من الإستراتيجية المركزية، التي وضعناها له؛ بل ويخرجنا من «الموضوع» المتّجهين صوبه.

وبالمقابل، فإننا - حيث نواجه ضرورة البحث في واحدة أو أخرى من تلك المهمات - سنفعل ما بوسعنا وعلى نحوٍ لا يُخل بالسياق العمومي والآخر الخصوصي، لما نحن بصدده؛ ناهيك عن أن بعض المهمات المذكورة أو جوانب منها سيتعين علينا مقاربتها، بنحوٍ ما. ويبرز من هذه الجوانب الاعتقاد بأن التصوّف الإسلامي العربي يقوم على التمسك بالشريعة الإسلامية من ناحية، أو على القول بأنه يجد معياره في السُنّة **من ناحية ثانية**؛ أو بأنه يجسّد حالة مرَضية من **ناحية ثالثة**؛ **إضافة إلى وجهة النظر الرابعة القائلة** بأن التصوّف المذكور، الإسلامي العربي، إنما هو **ذو مرجعية أخرى هندية** أو فارسية أو صينية أو مسيحية (وتُفهم هذه الأخيرة **هنا** على أنها وافدٌ غربي أي **أجنبي**، أو على أنها مُنتَج شرقي، **لكنْ** دونما علاقة ذات بعد ما هُوي مع الإسلام بمثابته، كذلك، مُنتَجاً شرقياً).

* * *

ثمة ظاهرة شاعت وما تزال شائعة في بعض أوساط الفاعلين الناشطين في الحقل الصوفي، وكذلك لدى أوساط بين المهتمين بالتصوّف الإسلامي العربي (أو العربي الإسلامي) تخصيصاً والباحثين فيه - وهم ينتمون على الأقل في غالبيتهم إلى الاعتقاد الإسلامي - وهي ظاهرة الربط البنيوي بين التصوّف وهذا الاعتقاد، والوصول به إلى أن يجد الأول مرجعيته التاريخية والتكوينية البنيوية في الثاني. ومن ثم، فإن إحدى نتائج هذا الموقف تتمثل في البحث عن التصوّف **خارج تاريخيته، وخارج خصوصيته** التكوينية البنيوية. ومن شأن ذلك، كما هو واضح، أن يفرِّط بما يجعل منه ما هو عليه. ومع إعمال مِبضع التحليل النقدي الصارم، يمكن وضع يدنا على الخلط بين حالتين اثنتين، يلجأ إليه أولئك الذين يسلكون هذا المسلك. أما الحالة الأولى فتتمثل في علاقة التأثير والتأثر بين التصوّف والاعتقاد الإسلامي؛ في حين تُفصِح الحالة الثانية عن نفسها في القول بوجود علاقة تقوم على تبعية الأول للثاني. وبناء على ذلك وضمن السياق الذي نحن فيه، نرى أن الحالة الأولى محتملة وممكنة ليس بين التصوّف المعْني والاعتقاد الإسلامي فحسب، بل كذلك بينه وبين كل أو معظم صيغ التصوف، التي عرفتها القرون السابقة على الإسلام والأخرى المعاصرة له، ومنها الهندية والفارسية؛ خصوصاً إذا وضعنا في الاعتبار عمليات **المثاقفة** المحتملة بين الفريقين، التي تتم بأشكال متعددة، تبدأ

بالتجارة والثقافة، وقد تنتهي بالغزو والحرب؛ مع الملاحظة الهامة وهي إن عمليات التثاقف غالباً، وليس دائماً ما تمّت بكيفيات غير مباشرة بين الفريقين أو الفرقاء المعْنيين. فلقد كانت هنالك طرق مركّبة وملتوية وخفيّة ومتوسَّطة (غير مباشرة) تمّت بينهم؛ وربما كانت أكثر تأثيراً من تلك.

كان ذلك قد تمّ بمعنى أن المحيط التاريخي، الذي انطلق منه الإسلام في مقدمات القرن السابع الميلادي، **لم يكن يمثل صفراً أو خُواءً لا تاريخياً**، بل كان مضمّخاً ومفعماً بالثقافات المحلية القريبة والخارجية البعيدة[٣]؛ مِمّا يضعنا أمام المُعطى الهام التالي على الصعيد المنهجي: إن مقاربة الموضوع عبْر معطيات التحليل النقدي السوسيولوجي والتاريخي يمكن أن تضع يدنا على تلك الثقافات ضمن سياق اكتشافها في نسيج الإسلام نفسه، أي في مكوّناته السوسيو ثقافية والنفسية والإعتقادية. أما عبْر آلية التركيب التاريخي فيُتاح لنا «اكتشاف» ما أفضت إليه تلك المكوِّنات المتعددةُ المرجعيات من بنية أو بني جديدة، هي الإسلام ذاته، أي **بمثابتها مكونات خارجية** خضعت لعملية إعادة بنْينة، بحيث انتهت إلى النتائج مع الإسلام، لتصير وجهاً من أوجهه. على ذلك، يصح القول، هنا، بأن التصوّف الإسلامي العربي تأثر بأنماط التصوّف السابقة عليه في حضارات متعددة (وكذلك المعاصرة له) بطرق مباشرة وجهاً لوجه. وفي هذه

الحال، يتعين علينا العودة إلى مراحل عديدة من التاريخ العربي الإسلامي التقت فيها أنماط مختلفة من ثقافات الشعوب والمجموعات البشرية عن طريق الإسلام، أي عن طريق لقاء هؤلاء بعد تحولهم إلى الإسلام، أو بواسطة المؤسسات الإدارية والتعليمية والعسكرية والتجارية الخ، التي أصبحوا - **بين عشية وضحاها** - ينتمون إليها أو يعملون فيها أو لصالحها.

وفي كل هذه الأحوال، التي أتينا عليها، نجد أمامنا خريطة شبه كونية من الناس والانتماءات الجغرافية والعرقية والدينية والثقافية واللغوية الخ. ومن المهم أن نضع يدنا هنا على نقطة دقيقة ومرهفة، هي إن الإسلام كدين وثقافة وأسلوب عيشٍ مارس **دور الوسيط بين كل تلك الحقول**، بقْدر ما خضع هو كذلك ذاته لمثل تلك العملية **بصيغة استيعابه هو لتلك الأنماط** من جهة، **وامتثال هذه الأخيرة للحاضنة الجديدة** من جهة أخرى. وكان ذلك بمثابة خِصْب وفير بمعان ودلالات متعددة، لا تسمح باختزالها إلى نمط واحد وكيفية واحدة. لكن ذلك كله إذْ جرت عملية تمثُّله وإعادة بنّينته من قِبل التصوّف المذكور، **فإنه صار** «برسْم» **هذا** التصوّف وبالمنحى الذاتي البنيوي والوظيفي، الذي سلكه ليس بأفق مستقيم بسيط وغير مركب، وإنما بالضبط بعكس هذا الأفق، وعلى نحو لا يخلو من الاحتمالات الثرّة المفتوحة.

إن ذلك **مجتمِعاً** لا يسمح، والحال كذلك، بإطلاق التصوّر التالي أو الفكرة الإعتقادية التالية بأقلام رهط من الكتّاب والباحثين في اللغة العربية، من أمثال **محمد علي أبو ريان.** ففي كتاب لهذا الأخير حول الحركة الصوفية في الإسلام، يكتب الرجل بكثير من الثقة الاعتقادية الدينية و بأكثر من الاطمئنان البحثي التوثيقي (وهذا يلجأ إليه كثيرون ممّن يكتبون إسلامياً عن التصوّف المذكور): «وسنرى في أقسام هذا الكتاب (أي كتابه) ما يُثلج صدور المؤمنين من التزام بأصول العقائد وفروعها وانطلاقٍ من الكِتاب والسنّة، وتمسك تام بأهداف الشريعة... ذلك هو التصوّف». وعلى الصفحة ذاتها، يتابع المؤلف معلناً، بمزيد من الاطمئنان والثقة التامة: «فقد جعلْنا هدف هذا الكتاب تلك القاعدة أو المعيار السليم، وهو اتخاذ السنّة أساساً للتمييز بين التصوّف الصحيح والتصوّف الزائف»(٤).

إن إعلاناً عن ذلك «المعيار»، ضمن الدراسات الصوفية في التاريخ العربي الإسلامي، إنما هو مدخل إلى **إلحاق** التصوّف بحقل يختلف عنه **بالاعتبار الإبيستيمولوجي؛** لكنْ دون نفي أن يكون ذا علاقة تأثيرية به من طرف أول؛ ومن طرف ثان، يظهر الإعلان المذكور بمثابة مدخلٍ إلى اختراق التصوّف المعني. ففي الحالة الأولى، يغدو التصوّف المذكور إيّاه **ملحقاً** من ملاحق السنّة والشريعة؛ ومن ثمّ، تغدو **الأسئلة** المتعلقة

بالوضعيات السوسيو - اقتصادية والسياسية والسيكو - اثنية، التي حفّزت على نشأته إضافة للفواعل السيكو - ثقافية، نافلة؛ في حين يتحول التصوّف - في الحالة الثانية - إلى ظاهرة **لا تاريخية لقيطة،** لا نسبَ لها ولا هُوية ذاتية مشخّصة. وكان كاتب آخر قد سبق أبا ريّان في الحديث عن «المعيار السليم» برأيه، الذي يؤدي إلى «التصوّف الإسلامي السليم»، وهو **عمر محمد التومي الشيباني.** ففي نص قدمه هذا الأخير إلى «ندوة عالمية حول الحضارة العربية الإسلامية»، يحدد موضوعه بدراسة «خصائص التصوّف الإسلامي السليم، والمبادئ العامة التي يقوم عليها التصوّف الإسلامي – السليم»[٥]. وعلى صفحة أخرى، يرى الكاتب أن «التصوّف السلفي السني هو الذي يهمنا الحديث عنه وهو المعتبر حقاً عند الحديث عن التصوّف الإسلامي»... وتتفق مبادئه وغاياته أو مقاصده وآدابه مع مبادئ الدين وتعاليم الشريعة ومقاصدها وآدابها»[٦].

في ذلك السياق من الغلوّ الإيديولوجي الفاقع والمُنطلِق من **حكم قيمة** صريح وصارم، يصح استحضار ما سبق سيد **حسين نصر** به كِلا الباحثينْ السابقين في التأكيد على الوحدة أو التوافق بين الشريعة والتصوّف؛ مع زيادة في التفصيل وفي بعض الإدانة. يقول الكاتب في بحث نشره في «مجلة الأبحاث»، وقرره بعد ترجمته إلى العربية **عبد الكريم اليافي،** بصيغة أُملية جامعية على طلاب دبلوم

الدراسات العليا بجامعة دمشق - مادة التصوّف للعام الجامعي ١٩٧٢ - ١٩٧٣: «لا سبيل إلى تحقق التوازن الذي يُشترط فيمن يسلك طريق الصوفية إلا بإتباع أوامر الشرعة ونواهيه. وبدون الشريعة تستحيل الحياة الصوفية... (وكانت هنالك) محاولات لإظهار الباطن بدون سند من الشريعة». ويتابع الكاتب، واصلاً إلى إدانة التصوّف، بعد أن «طرأت عليه الأخطاء التي جرّتها عليه التأثيرات الخارجية». وفي هذا، يظهر التصوّف للمؤلف **بوصفه فرقة دينية مزيفة ومارقة** «عن الدين... فتبدأ من أصول باطنية وتنحرف عن طبيعتها الأصلية بتحطيم إطار الشريعة»[٧]. وعلى هذا النحو، تغدو أحكام القيمة وليس أحكام الوجود هي«المعيار المنهجي الموضوعي» للبحث العلمي في الدين والشريعة وكل أمر يتصل بهما. ومن طرف آخر، يرى بعض المستشرقين الغربيين مثل جيب، أن التصوّف المعني لا يخرج عن كونه «حركة دينية يرتدي حللاً كثيرة يتعذر فصل بعضها عن بعض»[٨]. وكان دي بور de Boer، في حينه، قد قرر «أن تتبُّع تطور الصوفية بتفصيل، إنما هو، بدرجة أكبر، مهمة تاريخ الدين والفلسفة»[٩]. ومن شأن هذا، كما هو ملاحظ، أن يعنيَ إسقاط البحث في «**تاريخٍ للتصوّف**»، وإنهاء الكلام على مهمة التأريخ له، من حيث هو نسق إيديولوجي تاريخي اكتسب - شيئاً فشيئاً - شخصية **مستقلة نسبياً** عمّا غيرها. وفي هذه الخصيصة الفائقة الأهمية، بالاعتبار التأسيسي، يلتقي

المستشرق مع آراء الباحثين الإسلاميين، الذين عرضْنا لهم. وتتابع عملية إقصاء التصوّف إيّاه، حيث يرى آخرون إنه «لا يدخل في باب العلم ولا يدخل في باب الفلسفة، إذ هو **طريقة شخصية** في الزهد وآراء مجموعةٍ على غير نسقٍ ترجع أحياناً إلى العلم وأحياناً إلى الخيال الشخصي، إلا أنها في كِلتا الحالتين بعيدة عن أن تُعد في ما نحن بسبيله، بل هي **بباب الأدب أليق**»(١٠).

وبالاستئناس بما قدمه de Boer، لعلنا نلاحظ أنه من المحتمل التحدث، مع هورتن Horten **ومصطفى عبد الرازق**، عن أن «لفظ الفلسفة الإسلامية العربية أصبح شاملاً، كما بينه الأستاذ **هورتن**، لِما يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام. وقد اشتد الميل إلى اعتبار **التصوّف أيضاً من شعب الفلسفة**»(١١). وهذا يجعلنا نضع يدنا على المشترك في رأييْ دي بور وعبد الرازق، وهو إن التصوّف - **في تمرحله التاريخي الباكر** - كان ذا علاقة قريبة وربما كثيفة بالشريعة والفقه وبالدين عموماً. ولكنه - **في مساره اللاحق** - كان يقترب من الفلسفة، دون الامتثال لخصوصيتها ومعضلاتها. وقد يكون ذلك بمثابة أطروحة مناسبة لفهم **التخوم المتحركة** بين التصوّف والفلسفة. إنها تخوم جمعت بينهما **تاريخياً** ولفترة زمنية تماهتْ مع بدايات التكون الصوفي من طرف أول، وإنها - من طرف ثان - تخوم فصلت بينهما **بنيوياً**؛ خصوصاً

مع استكمالات أولية للتصوف النظري على نحوٍ أفضى إلى تكريس استقلاله **الأوّلي** عن الفلسفة وعن غيرها. وهنا، يغدو القول - مع كثير من الكتّاب والمؤرخين - وارداً **بوجود صوفيٍّ متفلسف وفيلسوفٍ متصوّف**، كما تجلّى، مثلاً، **في ابن سينا وشهاب الدين السهروردي الحلبي وابن عربي.**

من طرف آخر وعبْر تجاوز الحدود النسبية الفاصلة بين الأنساق الذهنية المتعددة وبالتالي من موقع التشكيك في خصوصية التصوّف **الاصطلاحية والدلالية**، يوصلنا **نيْكلسون** في إحدى دراساته حول التصوّف(١٣) إلى **تلفيق مصطلح مركّب**، حين يعرّف النسق المذكور بأنه (أي التصوّف) إنما هو «**فلسفة الإسلام الدينية**»؛ أو بأنه «**الاتجاه الروحي** الذي يجب أن يُعد أهم وأخصب مظهر للتدين الإسلامي»(١٤). فهنا يدور الحديث على فلسفة وإسلام، وعلى فلسفة الإسلام الدينية؛ وهذا من شأنه أن **يخربط الحدود النسقية والمنطقية**، أو أن يطيح بها. وبهذا، تكون الشكوك قد اخترقت التصوّف بمثابته نسقاً ذهنياً يحوز **على حدّ من الاستقلال حيال** الأنساق الذهنية الأخرى، مثل الفقه وعلم الكلام؛ لكنْ مع الإقرار ببقاء **علاقة المُتاخَمة** بينه وبين تلك، وخصوصاً منها هذين الأخيرين وغيرهما أولاً، وبالقول باضطراب هذه العلاقة وعدم وضوحها وعدم استقرارها في المراحل الباكرة من نشأته ثانياً.

وقد تسبب عدم الكشف عن تينك الخصوصيتين بالوقوع في **وهم الإسلاموية،** الذي يقوم على الخلط بين مستويين اثنين من استخدام صفة «إسلامي». فنحن نلاحظ أن الإمبراطورية العربية، التي راحت تتكوّن منذ القرن الثامن الميلادي واستمرت -عموماً- حتى القرن الرابع عشر، حملت، بكيفية ملحوظة، وإن بصيغة **ذرائعية** في حالات معينة، سمات من الدين الإسلامي وخصائصه. وهذا ما انعكس في حياة **المسلمين وغير المسلمين،** على حدّ سواء؛ و كوّن - من ثمَّ - المستوى الأول من الاثنين المذكورين فوق. وقد نلجأ إلى مدخل آخر مقارب لضبط البنية الدينية الإسلامية العمومية، وذلك بأن نعيّن العناصر الكبرى والحاسمة، التي تضبط الفكر الديني في الإسلام، وتعمل على تمييزه، بقدر أو بآخر، عن الأنساق الأخرى الموجودة في القرآن والسنّة، أي التي لا تندرج في **الخصوصية الدينية، الميتافيزيقية.** وفي هذه الحال، يتمكن الباحث من الاقتراب من الأفكار الدينية ويميزها من الأفكار «الاجتماعية المباشرة، كتلك المتصلة بشؤون الزراعة والزواج والمال وما يتصل بهذا الحقل؛ وإن ظل الاختلاف بين الحقلين أو بين الحقول نسبياً؛ مع القول المتحدر من هلموت جب H.A.R.Gibb بأن «التعريفات والتعابير القرآنية ليست في ذاتها منظومة منهجية بالمعنى اللاهوتي، بل هي إثبات لفظي مباشر لبعض المواقف المباشرة والأفكار التي تدرك إدراكا حدسياً». ويتابع Gibb معلناً أنه من الجائز أن تنضوي «هذه

المنابع أو العناصر التي تحدد الفكر الديني في الإسلام تحت لواء عناوين أربعة هي:

١) المواقف والعقائد الأولية التي رسبت في الأمة الإسلامية.

٢) تعاليم القرآن وأثرها والسنّة المكملة لها.

٣) تنهيج اللاهوتيين العقائديين للأخلاق والأخلاق في الإسلام.

٤) أثر الجماعات الصوفية».

وإذا حافظنا على التماس، بقدر أو بآخر، بين التصوّف المعني من طرف، وبين كل الأنساق الدينية والإيديولوجية والقيمية وغيرها من طرف آخر، فلعلنا نرى آنئذٍ أمامنا لوحة شاملة من تلك الأنساق» التي يدخل التصوّف في إطارها العمومي، وذلك على نحو آخذ في اندماج هذه كلها تحت إطار عام قد نصطلح عليه بـــ «الإيديولوجيات المجتمعية العامة» من طرف، وفي اكتساب كلٍّ من مكوناتها - **والتصوّف من ضمنها** - حدوداً أولية من استقلالية نسبية تكفي كي يُفصح كلَ من تلك المكونات على صيغة ما من هويته. وكما يمكن الإقرار بأن التصوّف المعْني هنا الذي نشأ -على الأقل جزئياً- في حاضنة الإسلام والذي تأثر -كذلك على الأقل جزئياً- بالفكر اليوناني والفارسي والمسيحي والنصراني وغيره، فإننا في ضوء ذلك يمكننا «أن نعمّق الموازاة مع نمو اللاهوت إلى مدى أبعد. فكما أثر التماس مع فلسفة (يونان) والنزعة العقلية الإغريقية في تحريض

اللاهوت المسيحي، أسهم التصوّف المسيحي والغنّوصي كذلك في تحريض التصوّف الإسلامي؛ ونشأ عن ربط روح التقوى القرآنية وتعبيرها، منذ الأصل، ربطاً وثيقاً بمواقف الزهّاد المتصوّفين في الكنيسة المسيحية الشرقية أن قلّت العراقيل التي تعرقل تداخلها».

بيد أن الغلو في السير على الجهة الأخرى، أي الزعم بأن «التصوّف الإسلامي ليس سوى تصوّف مسيحي أو غنوصي في رداء إسلامي»، إن هذا الغُلّو سوف يُلغي، في النهاية، خصوصية ذلك التصوّف الأخير نفسه، قياساً على أن كل أنماط التصوّف اللاحقة تظل أسيرة أشكال التصوّف السابقة. ويضيف صاحب هذا المقتبس في متابعة التوازي والتداخل بين العنصريْن الاثنين المذكورين، اللاهوت الإسلامي والفلسفة الإغريقية، فيرى أنه «من الخطأ الصرف الزعم بأن اللاهوت الإسلامي ليس سوى الفلسفة الإغريقية في ثوب إسلامي»[١٥].

في نطاق هذا التفاعل البعيد والمتعدد الأطراف والمعقد التوجهات والمصائر، لا يصح المراوحة على طرف أو حقل واحد من طريق طويل متعرج وذي خصوصيات لا يمكن التغافل عنها. إذ في هذه الحال يتحول الأمر من بعْد تاريخي إلى بُعد أسطوري ميتا تاريخي قائم على القداسة أو السذاجة أو الحماقة. وفي نهاية المسألة، نقف عاجزين عن إدراك ما تلك الظاهرة وكيف هي

بعجرها وبجرها. بيد أنّه من جانب آخر، يغدو كذلك مستحيلاً أن نفهم الظاهرة الأخرى المضخّمة المطالبة أن تكون أصل ما يليها من نسيجها: أن يكون التصوّف الإسلامي «ليس سوى تصوّف مسيحي أو غنوصي في رداء إسلامي؛ وأن يكون اللاهوت الإسلامي ليس سوى الفلسفة الإغريقية في ثوب إسلامي.

لقد دللت تلك الآراء المنهجية على عبثيتها في دراسة واحدة من الحالات، التي تخرج عن إطار التاريخ المسيحي. ذلك أن **إلحاق** دائرة حضارية أخرى، لا يعني أكثر من إفساد النظر المنهجي للدائرتين. وسنصبح مطالبين بالعودة إلى الظاهرة نفسها، التي نسعى إلى استنطاقها هي ذاتها. ذلك ما كان قد مثّل مطلباً لا إمكانية لتجاوزه، وهو الفحص الدقيق القاطع للحالة الإسلامية المعنية.

في هذه الحال، يصِح القول بأن الإسلام مارس وظيفة الإطار **الحضاري الجامع** في عموم الإمبراطورية. أما المستوى الثاني فيتعلق بالإسلام، **بتخصيصه اعتقادياً وسيكولوجياً ومذهبياً**، أي بما أنتجه هو ذاته في الحقل الجيوسياسي العربي وغير العربي المعْني؛ لكنْ - بطبيعة الحال- عبْر الإقرار بالتداخل، بقدر أو بآخر، بين المستوييْن المذكورين، وبتأثير كليهما بالآخر.

وبمقتضى ذلك، لم يعد صائباً أن يُنظر إلى ظاهرةٍ ما نشأت ضمن ذينك المستوييْن المذكورين (الحضاري والإعتقادي -

المذهبي) على أنها لصيقة بواحد منهما إلى حدود التطابق، أو التماهي معه كلياً أو جزئياً، وبه. وحين يتصل الأمر بالتصوّف (أو بعلم الكلام وغيره)، فإنه سيكون من قبيل القصور المعرفي والمنهجي وضْع حاجز حاجب قطعي بينه وبين انطلاقه في فضاء الفكر العربي الإسلامي الفسيح. هاهنا **ويصبح التصوّف شأناً من شؤون المجتمع، قبل أن يكون شأناً من شؤون الإسلام الاعتقادي والمذهبي المحدود.** لكنْ حين يطلق الكلام على خصوصية التصوّف الذهنية النظرية وكذلك المنهجية، فإنه يصبح على **بُعد واحد من المجتمع** المذكور، إضافة إلى أنه يغدو - **كذلك** - من شؤون الإسلام **الاعتقادي والمذهبي** المحدود، في آن واحد. في ضوء ذلك، يغدو بحاجة إلى تدقيق ما كتبه **حنا الفاخوري وخليل الجر** فيما يلي: «قبل أن يلحق بالتصوّف ذلك التطورُ الذي جعله يبتعد شيئاً فشيئاً عن الإسلام الصحيح، قامت فئات من المسلمين تحاربه وتناصبه العداء. فقد نشأ التصوّف، أول ما نشأ، عن ثورة الوجدان الداخلي على فساد الأوضاع الاجتماعية القائمة»[١٦]. فحديث الباحثيْن يتمحور على فكرة مركّبة تظهر في المسائل الثلاث التالية:

١) هناك «الإسلام الصحيح»، مقابل «الإسلام الفاسد». ومن ثم، فما اقترن بعصر الأوَل من الأفكار والتصورات والمواقف، كان، كذلك وفق القياس المذكور، «صحيحاً»؛ والعكس سليم. أما ما اقترن بعصر الثاني، فقد كان فاسداً.

٢) إن التصوّف - والحال على هذا النحو- إنما هو نسق ذهني كان في مرحلة أو في مراحل ارتباطه أو التصاقه بالإسلام، تصوّفاً صحيحاً. أما فيما بعد، فقد تحول - هكذا يقال- إلى حالة من الفساد والإفساد.

٣) وبذلك، فأنْ تخترقه حالة من **المعيارية** الإيديولوجية الصريحة، لتُفقده شخصيته الموضوعية بوصفها **حالة وجود** أولاً بأول يمكن أن تُنتج حكم وجود وكذلك حكم قيمة، من طرف أول، ولتنتزعه من **تاريخيته،** بمثابتها مرجعيته ثانياً من طرف آخر؛ فيصبح حالاً **يُفسَّر بغيره،** وليس بذاته أولاً ومن حيث الأساس التاريخي البنيوي.

وإذا ما بلغنا هذه الصورة الأولية من التصوّف، فسوف يصبح من قبيل افتعال ساذج للمشكلات أنْ نعتقد بأنه - أي التصوّف - تعبير عن **حالة عُصابية فاسدة** ومنحرفة، تُخفي «غرائز حبيسة تعيش في الغاب والدغل وحوشاً ضارية»، جدير بعلم النفس المرضي أن يعالجها، وأن يجتثّها في العيادة السريرية، كما في حقول أخرى، على حد ما يرى محمد علي أبو ريان(١٧). وبهذه الكيفية، تكون الطريق قد عُبّدت **لإقصاء البحث العلمي التاريخي المقارن** وذي المسار السوسيو ثقافي والاقتصادي إضافة إلى السيكولوجي، بمثابته المدخل إلى فحص التصوّف والوصول لأسبابه ومكوّناته ووظائفه؛ وذلك ضمن مسارات وسياقات من

التأثيرات والفواعل الخارجية، وغيرها. وقريباً من ذلك، بل على حال آخر يقترب منه وعلى نحو يُفضي بالتصوّف إلى حقل ملفّق زائف، هنالك من يغامر في النظر إليه على أنه - من حيث الأساس - **حالة من الفساد الأخلاقي** والاجتماعي تستدعي النظر إليه **كحالة جنائية** من شأن المؤسسات القضائية أن تتدخل فيها تقويماً وضبطاً ومعاقبة، ومن ثم بحيث تتم إحالتها إلى «دوائر العقوبات الأخلاقية»[١٨]. وتعبيراً عن ذلك، يكتب **عبد الرحمن الوكيل** نفسه بصيغة نداء يريد له أن يُفهم بوصف كونه نداءً توجهه الصوفية إلى البشر: «دعوا المواخير مفتّحة الأبواب، ممهدة الفجاج، وقباءات البغاء تفتح ذراعيها الملهوفين لكل شريد من ذئاب البشر، وحانات الخمور تطغى على قدسية المساجد، وأقيموا ذهبيَّ الهياكل للأصنام، وارفعوا فوق الذرى مُنتنَ الجيف، ثم خرّوا ساجدين لها، باسم ابن عربي وأسلافه وأحلافه. فقد أباح لكم أن تعبدوا الجيفة، وأن تتوسلوا إلى عبادتها (كلاًّ وجزءاً وإجمالاً) بالجريمة»[١٩].

وإذا كان الأمر كذلك، فإن التصوّف يُفصح عن نفسه -بحسب الكاتب الأخير- بوصفه «أدنا وألأم كيد ابتدعه الشيطان ليسخّر معه عباد الله في حربه لله ولرسله». و«الشيطان»، الذي يعتبره **عبد الرحمن الوكيل** «مرجعية ومصدرية التصوّف»، يتجلى هو نفسه في «المجوسية، والبرهمية، والبوذية، والزرادشتية،

والمانوية، والوثنية الجاهلية»[٢٠]. وعلى هذا، إذا اعترض البعض على الطريقة التي يواجه بها الوكيلُ التصوّفَ، فإن هذا الأخير يحسم الأمر في ذلك، قائلاً: «لا أيها المُدلّلون الخانعون للأساطير، فإنا لسنا أمام جماعة مسلمة، فنخشى إثارة الشقاق بينهم، ولو خشي الرسول مثل هذا، لمالأً قريشاً على حساب الحق»[٢١]. وهكذا، يكون الرجل قد أخرج أعداءه هؤلاء من الإسلام كلياً، ليحتكره، بعد أن يكون صنعه على قدّه؛ ومن ثم، مُطيحاً بنظرية التأويل وبحقلها التطبيقي. بناء على ذلك واستتباعاً له، تُفصح **العلاقة** بين الداخل الإسلامي العربي والخارج الأجنبي فيما يتصل بالتصوّف المذكور وفي ضوء النظر إلى **سلمان الفارسي** كنموذج لذلك مثلاً - عن خصوصيتيْن اثنتين بالغتيْ **الأهمية** بالنسبة إلى ضبط موقع سلمان هذا المركّب كونه كان منتمياً للفارسية اثنيةً واعتقاداً، ثم من كونه تحول لاحقاً إلى العروبة والإسلام، حيث انطلق إلى الداخل الجديد وتوغل فيه عمقاً وسطحاً عبْر أقنية متعددة، منها التصوّف.

أما **الخصوصية الأولى** - وهي ذات بُعد أنتربولوجي عمومي- فتظهر من خلال كونْ الرجل راح يعيش هُويتيْن اثنتين أصبحت الثانية منهما (وهي الإسلامية العربية) ذات حضور في شخصه، **وذلك** بعد دخوله أو إدخاله في الحقل السوسيو ثقافي والنفسي والقيمي والإيديولوجي الجديد المفتوح، نتيجة استرقاته في سوق

النخاسة العربي. لقد تعلم العربية القرآنية، وراح يدخل نسيج الحياة العربية بقوة في مرحلة توهّج الإسلام الباكر. فكان عليه أن **يعيش حالة من التجادل المباشر بين ما كان عليه من طرف، وما راح يدخل في غماره الواسعة من طرف آخر**: لقد دخل حلبة العرب المسلمين طوعاً أو قسراً ثم انفراجاً؛ فكان ذلك بمثابة **مشروع** لإعادة **بنْينة هُويته - شيئاً فشيئاً ولكن باطراد- وفق الوضعية الجديدة**. ولا يصح - بعدئذ في هذه الحال- التحدث عن ثنائية ماهُوية، بقدْر ما ينبغي القول **بهوية جديدة** تتضح مكوِّناتها عبر تفكيكها وتحليلها. وقد يصح القول – حالئذ وبكيفية أولية مفتوحة - بـــ «**هوية عربية إسلامية** فارسية»، أكثر من القول بـــ «**هُوية فارسية** عربية إسلامية». وتبرز الخصوصية الثانية ماثلةً في **تاريخية تكوُّن الهوية** الجديدة المذكورة. فمن شأن هذا وضعُ اليد على مفهوم الهوية، في صيغتها الثقافية تخصيصاً.

لكن النقطة الثانية تُفصح عن نفسها بالصيغة العرقية الحادة، التي تكرس بها فهم عبد الرحمن بدوي لـــ «العبقرية الفارسية»، التي يراها تعبيراً أقصى عن «الروحانية الشرقية – الإسلامية». والمدوّي في **مفارقته المنهجية والتاريخية** هي أنَّ بدوي يستنبط من تينك النقطتين ما يسميه بـــ «النزعة الإنسانية في الحضارة العربية»[٢٢]. فأنْ يكون الجنس **الفارسي** الآري - في إنتاجه الروحي- وممثّلاً هنا بسلمان الفارسي **التعبير الأوفى عن** تلك

النزعة الإنسانية **في الحضارة العربية،** إنما هو مبني على اضطراب وفساد اصطلاحي ومنهجي، وعلى نزوع مركزي قائم على هوس إيديولوجي يُطيحان بالتصوّف **الإسلامي العربي،** وكذلك بخصوصيته بكيفية محدودة وعلى نحو من الأنحاء، بل بخصوصية كل أنماط التصوّف، الفارسي والتركي الخ. وكما يلاحظ، فإن ما يقدمه بدوي هو وجه آخر من النزعة **المركزية الأوربية،** أو وجه آخر موازٍ لها؛ وهي نفسها نزعة تقوم على القول باستئثار أوروبا بالإبداع الحضاري. أما ذلك الوجه الآخر الموازي فهو - هنا - النزوع **المركزي الشرقي الفارسي الآري**[٢٣]. والمُلفت في ذلك أن عبد الرحمن بدوي ينقل للعربية بحثاً حول «الإنسان الكامل في الإسلام» أتينا على ذكره سابقاً، ويورد فيه رأياً مهماً -أتينا على بعضه- لمؤلفه شيْدر، يمرّ عليه دون تعليق، على أهميته المتصلة بما نحن بصدده الآن. هاهنا يقول شيْدر : «لقد كان ابن العربي صاحب الفضل في توجيه التصوّف الإسلامي- وهو الاتجاه الروحي الذي يجب أن يُعدّ أهم وأخصب مظهر للتدين الإسلامي»[٢٤].

وعلى مسار آخر، ترتفع وتيرة الإدانة للتصوف المعْني بأقلام مجموعة من الكتاب، الذين خاضوا حرباً ضروساً ضده بوصف كونه كما يرون، «دين الوثنية والمجوسية، وديناً ينسب الربوبية والإلهية إلى كل زنديق، وكل مجرم، وكل جريمة....[٢٥]». أما

مؤلف الكتاب الذي قدم له كاتب تلك السطور (وهو كذلك محقّقه)، فقد أعطى كتابه هذا عنوانين اثنين، بسبب كونه مؤلَّفاً من بحثين اثنين. فالعنوان الأول منهما هو «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي»؛ في حين حمل ثانيهما العنوان التالي «تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الإتحاد». ويعلّق محقق الكتاب (أي عبد الرحمن الوكيل) على ذلك قائلاً: «لمّا كان الكتاب ينقد التصوّف نقداً قاتلاً، فقد سميناه (مصرع التصوّف)[٢٦]». وكما يلاحظ، جاءت إدانة التصوّف بقلم المؤلف والمحقق على نحو لا يستقيم مع مصداقية الكتابة في الموضوع المذكور، ويجعل منهما عبئاً إيديولوجياً فظاً على البحث النقدي التاريخي في التصوّف. ونرى أن هذا النموذج من معالجة الظاهرة المعْنية يكون علاماً على مرحلة من التاريخ النظري العربي الإسلامي، شرع **يهيمن فيها الفكر الظلامي التكفيري**، ومعه الانحطاط الحضاري التاريخي العام؛ نعْني مرحلة القرن التاسع الهجري (عاش مؤلف الكتاب برهان الدين البقاعي من ٨٠٩ إلى ٨٨٥ للهجرة. وهذه كانت مرحلة حملت وشمها حتى مطالع القرن التاسع عشر، بل حتى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي .

* * *

وبالمقابل وعلى سبيل الطرافة، نلاحظ أن ابن خلدون أنهى النص الأوّلي من «مقدمته» في مدة خمسة أشهر كان آخرها

منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة (٧٧٩هـ)، كما يكتب هو. وهذا يعني أن البقاعي، الذي توفي عام ٨٨٥هـ، كان قد أنهى كتابه المعْني ذاك سنة ثمان وسبعين وثمانمائة (٨٧٨هـ)، كما يخبرنا هو في نهايته، أي بعد مائة عام إلا عاماً على وفاة ابن خلدون. ولعل ذلك يُفصح عن بعض دلالة الموقف، التي تتمثل - هنا- في كوْن هذا الأخير مثَّل **انتقالاً من الحُشاشات الأخيرة للفكر العربي،** الذي أنتج ابن خلدون، بكل ما تمتع به من قوة فكرية عقلانية ومنطقية (مع إقرار بنقاط ضعفه)، إلى عصر تصبح **الظلامية الإيديولوجية والإنشائية الفكرية الفاقعة** من معالمه الكبرى. أما غايتنا من هذه المقارنة بين عصريْن ورجليْن فهي الإشارة إلى نمطيْ الكتابة، اللذين نشآ على يديْ هذين الأخيرين: ففي الأول محاولةٌ جادة لفهم واستيعاب ظاهرة التصوّف بصيغ متوازنة هي أميل إلى الموضوعية، دون استسهال بإدخال ذلك في نفقٍ من الإدانة للظاهرة ولمنتجيها، بأشكال تكفيرية ملتهبة. أما في نمط الكتابة الثاني فقد عكس البقاعي الروح الظلامية الصدامية والثأرية، التي راحت تتعاظم سطحاً وأفقاً في الحياة الفكرية العربية الإسلامية، وبصيغ امتدت إلى كثير من حقول الحياة الثقافية، في حينه.

لقد كتب ابن خلدون محدِّداً موقع التصوّف والمتصوفة من «**الذّكر**»، الذي كان مهيمناً على صعيد الدين والمذاهب الدينية، واضعاً يده على عملية **تشقُّق الشريعة وانشطارها** بفعل مجموعة

متعددة من العوامل الذاتية (النظرية والوجدانية والقيمية) من طرف، وعلى الوضعية التي انطلقت من التحولات المديدة على صعيد الواقع العربي المغربي والمشرقي المشخص من طرف آخر متمّم. وفي هذه الحال نلاحظ تيار الانحطاط يتعاظم في العالم العربي والإسلامي على نحوٍ متساوق مع نزعة ذهنية شكلانية محنّطة. كتب يقول: «الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارِفة. فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف، اصطلحنا التعبير عنه بلفظ يتيسّر فهمه منه. فلهذا اختُص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة والكلام فيه. وصار علم الشريعة على صنفين اثنين، صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفُتيا وهي الأحكام العامة والقواعد الناظمة في العبادات والعادات والمعاملات؛ وصنفٍ مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس.. وصار علم التصوّف في الملِة علماً مدوَّناً بعد أن كانت الطريقة **عبادة فقط**»(٢٧). ويلاحظ أن ابن خلدون، في ذلك، أرجع مصدرية التصوّف الإسلامي العربي الأولى إلى البنية الدينية العربية أولاً، وانطلق في سياقه وبعده؛ بعمق وجرأة، باتجاه ضبطه بوصف كونه امتداداً لتلك البنية **وخروجاً منها وعليها** ثانياً. وبذلك، كان من أوائل من رفضوا إرجاع التصوّف المذكور إلى أسباب ذاتية صرفة متحدرة من خارج البنية المعْنية من ناحية، ومن الذين اكتشفوا خصوصيته المختلفة عن خصوصيتيْ الفقه والفلسفة وغيرهما من الأنساق الشرعية والمدنية من ناحية أخرى.

وإذا تتبعنا منحنيات الموقف من التصوّف إياه في كتب أُلّفت حوله من خارج الفكر العربي، وجدنا أمامنا كثرة كاثرة مصدرها من المستشرقين، خصوصاً، سواء اتصل الأمر بمقدمات التصوّف أو بمرحلة تبنْينه التالية، أي بدءاً بالزهد وانتهاءً بالتصوّف النظري. ولا شك أن هنري ماسّيه يأتي ذكره في هذا السياق. ففي الحيّز الذي خصصه للتصوّف الإسلامي عموماً، يربط بينه وبين المسيحية، التي يُفهم منها -**هنا**- أنها **من خارج** النسيج الحضاري، الذي أنتج الإسلام. يقول ماسّيه: «الصوفيون الأوّلون، كالمعتزلة الأولين، كانوا نُسّاكاً. وفي بداية الإسلام ظهرت ممارسة النسك التي تعود دون شك إلى تأثيرات مسيحية». ويتابع الكاتب، مُناقِضاً نفسه على نحو يُطيح بوجهة نظره، أو يجعل منها حالة تدخل في حقل «**المؤثِّرات**» وليس «**المؤسسات**»، أي على نحو تعتبر فيه المسيحية (وهي من أهل البيت) مؤثرة بقوة: «وكانت هذه الميول مستترة في بعض آيات القرآن (مثلاً آية ٢٨، ٦٥ الخ.) وعُززت هذه بواسطة أوهام النهايات الأخيرة للإنسان في القرآن»[٢٨].

إنَّ **الزهد والنسك** يمثلان منحييْن لمرحلة واحدة لا يصح البحث عن مصادرها في البنية الذهنية (الدينية هنا) فحسب، وإنما كذلك وعلى نحو ضروري في البنية السوسيو ثقافية لفئة أو أخرى؛ خصوصاً أن الأمر لم يكن قد وصل بعدُ حدود النظر

والتنظير؛ ممّا يضعف ويضبط - **معاً** - التأثيرات المتحدرة من خارج، ويجعلها تقف – بحذر وبحالة استئذان- أمام جدار «**الحامل الاجتماعي**»، الكامن خلف التصوّف القائم على علاقة وظيفية معه. وهذا كله يدعو للتمييز بين صيغتيْن اثنتيْن من الحديث عن العلاقة بين البنية الداخلية والتأثير الخارجي:

١) صيغة تتحدد بأن هذا التأثير يُنتج تلك البنية؛ وهذا كلام مضطرب منهجياً؛ ويُطيح بجدلية الداخل والخارج، التي بمقتضاها يؤثر الخارج في الداخل **وفق خصوصيته**، أي هذا الأخير.

٢) وصيغة تظهر في إمكانية تأثير الأول في الثانية، إنما من موقع البنية المذكورة، وعبْر اللّف عليها والاستجابة لها، بقدر أو بآخر.

والآن، وفق تلك الاستحقاقات المنهجية وفي ضوئها، لم يعدْ مقبولاً ولا محتملاً من وجهة نظر منهجية متّسقة وجادة، أن نقول بما قاله عبد الرحمن بدوي فيما يلي حول تأثير سلمان الفارسي في الحياة الروحية بالإسلام، ومن ضمنها الاتجاه الصوفي: «وسلمان هذا الفارسي الأول، كان إيذاناً قوياً بالدور الأعظم الذي سيقوم به جنسه في تكوين الحياة الروحية في الإسلام، ونقول الدور: (الأعظم)، وكان الأحرى بنا أن نقول **الدور الأوحد**؛ إذ الواقع أن تلك الحياة الروحية تكاد أن تدين بكل شيء فيها لهذا الجنس الآري المتعددة الجوانب، الخصب

الملكات»[٢٩]. ففي هذا الذي يراه بدوي، توجد نقطتان اثنتان حاسمتان نرى أنهما تخترقان وتستبيحان الدقة التاريخية والمنهجية والنظرية، التي يعتقد أن رأيه قائم عليها. أما الأولى منهما فتتمثل في الشطط الكبير الفظ والمفعم بالسذاجة المنهجية، ذلك الشطط الذي يستخدمه في النظر إلى العلاقة بين الداخل (العربي الإسلامي)، وبين الخارج (التأثير الفارسي)، الذي يضخمه على نحو لا يحتمله واقع الحال التاريخي والإنساني العمومي والعلمي. وإذا كان الأمر قد أوصل إلى هذا التّطرف الفاحش، فإنه من البساطة أن يتحول إلى تعصب خطير بل إلى عنصرية يمكن أن تتحول إلى خطر قاتل.

في ضوء ذلك، وبناءً على فحصه نقدياً، نشير إلى ما نؤسس له هنا أو نطرحه بصيغة افتراضية أولية أو نستعين ببعض القواعد التي تفضي بنا إلى ما نراه مبدأ منهجياً ناظماً **ولكنْ مفتوحاً**، في العمل الذي بين أيدينا. أما ذلك الأخير فلعله يكتسب الصيغة التالية: التصوّف العربي الإسلامي (أو الإسلامي العربي) هو ذلك الذي يعبر عن نفسه بما جاء عليه بصيغة اصطلاحية محدِّدة لهويته، أي بكونه **تصوّفاً عربياً إسلامياً** أو **إسلامياً عربياً**. هذه هي هويته الاصطلاحية، بقْدر ما هي -كذلك- هويته المفهومة، أو - على الأقل- بقْدر ما هي الحدود **العامة** لهويته المفهومة. هذا من ناحية أولى؛ لكن من ناحية ثانية، نضع

يدنا على خصيصة أخرى دقيقة لمسألة التناول الأوّلي للتصوّف المذكور، وتقوم على أنه **بعد** الكلام على المبدأ السابق، يغدو الكلام على **ما بعده وارداً وضرورياً**. أما ما نعنيه بذلك فيفصح عن نفسه في **البواكير التاريخية**، التي تجلّى فيها التصوّف إياه وتعضّى وتبلور. وهاهنا، تبرز إمكانية أو ضرورة تناول المصادر والمرجعيات، التي انطلق منها ذاك، إضافة إلى التأثيرات التي مورست عليه وتحدرت من أنحاء كثيرة أو قليلة. **وفي هذه الحال**، يبرز التأثير الفارسي والهندي والمسيحي واليهودي واليوناني والشرقي القديم **الخ**.....

ونود التعبير عن ذلك بصيغة أخرى أكثر مباشرة، فنرى أن التصوّف العربي الإسلامي **تأثر بكل المصادر**، **التي** ذكرناها وربما **التي لم** نذكرها وكذلك التي **لا نعرفها بعد**، على أنحاء مختلفة ومتعددة، **ولكنه ظل** التصوّف بالهُوية العربية الإسلامية، التي تجد تعبيرها الخصوصي **في اصطلاحيتها**، **وفي مفهوميتها**. وثمة وجه آخر من المسألة، ويقوم على أن موضوع بحثنا هذا وإنْ نشأ في ظل هيْمنة الإسلام الإعتقادية كما تأثر به بقوة، إلا أنه - **في مسار تاريخيته** - راح يبحث عن **استقلاله** النظري والدلالي والإيديولوجي، بحيث إنه استطاع أن يحقق ذلك أو نسبة حاسمة منه، كي يمتلك مصداقية الزعم بأنه نسق ذهني **جديد**، بالاعتقاد النّسقي النسبي التاريخي. وفي هذه الحال، يغدو من الخطل بمكان

أن نعْرفه ونعرّفه عبْر الحقل الذي أفصح عن نفسه فيه وضمن هيمنته والبصمات الفاعلة التي تركها عليه؛ نعني الإسلام. ومن شأن ذلك - حيث يكون على هذا النحو - ألا يُتحفّظ على المقارنة بين التصوّف العربي الإسلامي وبين «علم العمران» الخلدوني، مثلاً، الذي نشأ **كذلك** في المجتمع العربي الإسلامي وفي ظل هيمنة الاعتقاد الإسلامي. فكلاهما نشأ في المجتمع المذكور وفي ظل الهيمنة إياها، وكذلك تحت تأثير إسلامي اعتقادي شريعتي وفقهي وحديثي. **ولكنهما** خرجا من هذه الدائرة الضيقة، ليتحركا -بطلاقة وبقْدر من الحرية- باتجاه حدّ من استقلال كلّ منهما، كنسق ذهني؛ مثلُهما في ذلك مثل ما راح يظهر من أنساق ذهنية أخرى في المجتمع المعْني الآخذ في التغير عمقاً وسطحاً على مستوييْ المشرق والمغرب العربي. فلقد تحولا بكيفيات متصاعدة، مثلاً الآخذة منها بالميل نحو مفردات جديدة ضمن المنظومة الصوفية في مقدماتها ولواحقها وتغيراتها العميقة، مثل الزهد والحب الإلهي والوجد والحلول والإتحاد والوحدة المطلقة ووحدة الوجود ووحدة الشهود، وكذا الأمر على صعيد التغيرات في الحقول المتعددة للحوامل السوسيو ثقافية والسياسية والقيمية للتصوّف.

إن من شأن هذا أن يعني أن إنجاز تأريخ للتصوّف المعنيْ يشترط القيام بما يقترن به وظيفياً في حقول تلك الحوامل المتعددة، مع الحقول الدينية والسياسية الشرعية والفقهية والكلامية واللغوية

والرمزية والجمالية، وكذلك أخيراً وبكيفية معممة على حامله الثقافي الإيديولوجي؛ هذا إذا لم نهمل الحديث عن الدراسات المقارنة مع طرُز الصوفية ولواحقها هندياً وفارسياً الخ. والحق، إن هذه المسألة قد تكون ذات خصوصية بالغة الأهمية على **صعيد البحث في مصائر التصوّف الإسلامي العربي**. فهذا الأخير كان - في توجهاته الأولية والأولى- قد راح ينغمس بكل ما تكوّن من اتجاهات صوفية في الإمبراطورية العربية الإسلامية الوسيطة. إذ هاهنا راح يتكون طراز من الصوفية أخذ يفصح عن نفسه بصيغة قائمة على التلفيق بين أصول متعددة للتصوّف، أصول فارسية وهندية وبوذية ومسيحية إضافة إلى الإسلامية. فكأن حالتين أخذتا تفرضان نفسيهما في الحياة الثقافية والروحية العامة في الإمبراطورية المترامية الأطراف. وفي سياق هذا الحراك ربما راح المرء يميز بين عالمين صوفيين، واحد يتمثل فيما أنتجه النمط الثقافي الروحي الإسلامي، وهو الذي مثل قاسماً مشتركاً بين شعوب الإمبراطورية، بمن فيهم الشعوب العربية ؛ وآخر عبر عن نفسه في صيغة كل من ثقافات الشعوب المنظومة تحت لواء الإمبراطورية؛ مع ملاحظة أن تأثيراً وتأثراً مفتوحين قد أخذا يتعاظمان بين كل تلك الأنماط داخل تلك الأخيرة وخارجها.

وحيث كان الأمر على ذلك النحو، فقد أصبحنا أمام ظاهرتين اثنتين، الأولى هي الأممية العمومية، أما الثانية فهي الجزئية. ولم

تظهر هذه الحالة في إطار اللغة العربية، لغة القرآن فحسب، بل فعلت فعلها في كل ما وصلت إليه. وكان من شأن ذلك أنه أنتج **هوية عمومية، وهويات متعددة تعدد تلك الشعوب**. ومع اتساع الحراك الثقافي والاقتصادي واللغوي والديني، إضافة إلى التزاوج وأمور أخرى كثيرة، أخذت تبرز ضرورة القيام بدراسات من نمط جديد في المجتمع العربي الإسلامي الأممي، هو الدراسات المقارنة ليس على صعيد التصوّف فحسب، وإنما ربما على كل الصعود وكل الحقول.

لم يعد الحديث وارداً عن «التصوّف العربي الإسلامي» فحسب، بل انفتحت آفاق راحت تشمل قطاعات الحياة كلها. وربما كانت هذه الحالة من التعددية الثقافية واللغوية ومن ثم من الدراسات المقارنة، إرهاصات لِما راح لاحقاً يتكون في إطار استشراق وحركات استشراقية - وهذا ما لم توضع اليد عليه من قبل- يداً بيد مع تصاعد عمليات تثاقف بين شعوب الإمبراطورية؛ مما عزّز **الحاجة إلى تطوير الدراسات المقارنة**، التي ربما أسهمت في نشوء تحول ثقافي أممي مرموق وعميق التأثيرات والتشظيات.

* * *

ولعلنا نتوقف ملياً عند هذه المسألة، التي قد تظهر ملتبسةً على الصعيد المنهجي التاريخي. فنحن ننطلق من أن ظاهرة ما تفصح عن نفسها في المجتمع المعنيْ عبر مجموعة غزيرة

من التعبيرات. لكن ثلاثاً من هذه الأخيرة لا بد أن تعلن عن نفسها وأن يكون إعلانها هذا مكثفاً في ثلاث محاور ذكرناها تواً، وهي الحامل الاجتماعي والآخر السياسي والثالث الثقافي. وعبر التدقيق في ذلك وبالعودة إلى مواضع أتينا عليها في هذا النص، يمكن ضبط الأمر على النحو التالي: لاحظنا أن مَنْ تبلورت لديهم «الحركة الجديدة الصوفية» ظهروا في التاريخ العربي الإسلامي الباكر، بل كان ذلك قد انطلق حتى في حياة الرسول محمد. وقد تمثل ذلك خصوصاً بمن سُمّوا أو بمن سماهم الرسول «**أهل الصُّفة**» كما أن الذين كتبوا تاريخ هؤلاء، كانوا جميعاً ممن تابعوهم **في سياق البحث في الزهد** وغيره، منهم أبو عبد الرحمن السلمي، الذي كتب «تاريخ أهل الصفة» ومناسبٌ هنا أن نورد رواية عن أبي هريرة، يشكك فيها -عبد الرحمن بدوي-[٣٠] وهي رواية لنص مأساوي بليغ بخصوص «هؤلاء القوم». تقول الرواية: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم -إن الله –عزّ وجل -يحب من خلْقه الأصفياء الأخفياء الأبرياء... الشَّعِسة رؤوسهم، المغبرّة وجوههم، الخمصة بطونهم، الذين إذا استأذنوا على الأمراء لم يؤذن لهم، وإن خطبوا المتنعّمات لم يُنكحوا، وإن غابوا لم يُفتقدوا، وإن طلعوا لم يُفرح بطلعتهم، وإن حرضوا لم يعادوا، وإن ماتوا لم يشهدوا».

ولتعميق الصورة إياها، نرى أن شخصية «أُويسْ القرني المتوفي سنة ٣٧هـ»، قد تكون تمثيلاً حياً لأهل الصفة أولئك، في فقره وتواضعه وعمق إحساسه الإنساني، حتى لو لم يكن أحد رجالها المباشرين. وهؤلاء كانوا الطلائع الباكرة لإرهاصات الحامل الاجتماعي المعْني هنا. وثمة أمر دقيق يتصل بخصوصية ذلك الحامل الاجتماعي، وتقوم على كونه **متحركاً متحولاً**: هو متحرك متحول وفق التنوع الديموغرافي الاجتماعي الخاص بالحامل إياه. فإذا كان المشردون البؤساء الفقراء والمجردون من كل مِلكية ومتعة، الحاملَ الاجتماعي لظاهرة **الزهد القسري**، الذي طبع حياة هذه الفئة الاجتماعية[٣١]، فإن نمطاً من الزهد الإعتقادي الطوعي كان نشوؤه محتملاً في إطار جمع من الأتقياء اعتقادياً والميسورين مادياً اقتصادياً، والذين راحوا يعيشون التحول الخطير على صعيد السلطة والثروة وما يجرّه من مآس، أسقطت «العدل النبوي». ومن ثم، راحت تجري عمليات اضطراب **في مرحلة الانتقال من الزهد القسري المرتبط بالوضع الاقتصادي المعيشي الزاهد إلى الزهد الطوعي، ثم إلى التصوّف النظري** (اللاحق)، الذي راح يتكون على خلفية **تداخل فيما بين** حوامل اجتماعية تحررت من الأدنى والأوسط والأعلى؛ ممّا طبع هذه الخلفية بطابع رجراج وغير ذي بُعد واحد، كما هو الَحال بالنسبة إلى كثبان رملية متنقلة رجراجة: لقد أفضى ذلك إلى ظهور العملية التحولية المواجِهة للفقهاء والكلاميين

والمناطقة في تقعيداتهم الفقهية والكلامية والمنطقية **المنسلخة من ذاتية البحث ووجدانيته وتشاركيته الإنسانية، كأنها نسق وحيدُ** ذاته ؛متمّماً بذلك ثنائية الباطن والظاهر، العدل والنظام.

وإذا كان ذلك كله يقدم لوحة غنية الألوان والدلالات والمعاني والمستويات، أي لوحة موزائيكية طريفة كل الطرافة، فإن الشكل العلمي الدقيق على هذه اللوحة، بمزيد من التعمّق التاريخي والبنيوي، يظل هدف الباحثين وفق تطور أدوات البحث العلمي المعْنية هاهنا؛ دون تجاهل ما يمكن أن يظهر من ثغرات بحثية، بل بإبرازها بمثابتها احتمالات منهجية هامة لتصويبها وتصويب غيرها على نحو مفتوح .

وثمة ملاحظة منهجية منوط بها الحفاظ على موضوعية الظاهرة المعْنية هنا وفي المجالات البحثية كلها، وهي إن التصوّف الإسلامي العربي - وهو ذلك يماثل غيره من عددٍ من الأنساق الذهنية في المجتمع العربي الإسلامي- لم يحمل لا في بواكيره ولا في مساره العمومي، **غايات مسبقة للدفاع** عن الدين الإسلامي، أو مقاصد ونوايا برسم البقاء في حجر الإسلام والتقرب من رجاله الفقهاء والمشرعين والمحدثين، ناهيك عن الظن الملفّق بأن معاييرهم الوجودية والقيمية يستمدونها من هؤلاء، كي يبقوا في الدائرة الإسلامية الدينية، تعبيراً عن **انتمائهم الاعتقادي والطقوسي** لها. وبصيغة أخرى، يمكن القول

بأن التصوّف المعني لم **ينشأ ليسوغ ما قدمه أولئك، وإنما هو نشأ ليملأ فضاء لم يكن لهؤلاء أن يملئوه** في الحضارة العربية الإسلامية؛ ذلك هو الفضاء الروحي الإنساني المفعم بالشوق إلى العدل والحرية والمساواة والتسامح والأخوة بين البشر، وذلك عبر جدلية الإنساني إلهياً، والإلهي إنسانياً. وفي هذا اشترك شعوب كثيرة ضمن ذلك الفضاء؛ مِما عزز البحث المشترك عن تلك القيم، وعمّق النزوع الإنساني ضمنها. وقد أسهم ذلك كله في إنتاج تراث أممي يمثل - حتى الآن- رصيداً غنياً في تاريخ الشعوب الثقافي. إن ذلك كله يوصل إلى حقيقتين اثنتين، تتحدد الأولى في أن التصوّف الإسلامي العربي وإنْ شددنا على انتمائه الإسلامي العربي والعربي الإسلامي، فإنه يظل كذلك حصيلة التصوفات الإسلامية ضمن الشعوب الأخرى. وإذ ذاك، يصح التحدث خصوصاً عن **التأثير** الفارسي. لكن ذلك لا يخرج عن كونه **تأثيراً** فارسياً، مثله في ذلك مثل تأثيرات أخرى كالهندي والمسيحي؛ وهذه هي الحقيقة الثانية. وإذا كان عبد الرحمن بدوي يرى في العامل الفارسي مبتدى الموقف ومنتهاه، كما مرّ معنا، في فهم التصوّف الإسلامي العربي (أو العربي الإسلامي) كذلك في استيعاب الحياة الروحية العامة في الإسلام، التي «تدين بكل شيء فيها للجنس الفارسي الآري» على حد كلامه؛ فإن المستشرق برون Braun ينطلق في ذلك من أن التصوّف

المذكور إنما هو **حركة فارسية** أتت بمثابة ردّ **على هزيمة الفرس** السياسية والعسكرية أمام العرب. وهذا، بدوره، يقدم -حسب الكاتب- إيضاحاً لكون التصوّف اقترن شيئاً فشيئاً، بالحركات الباطنية، وبحركة التشيع على نحو مخصص(٣٢).

ونلاحظ في الحالتين كلتيهما، بدوي وبراون، إلحاحاً منهجياً مشدداً على سلخ التصوّف المذكور **من مرجعيته التي نشأ** فيها (العربية الإسلامية)، وإلحاقه بواحدة أخرى تأثر بها كثيراً أو قليلاً. وبالمناسبة، فإن بنية فكرية ما لا تظل هي نفسها مع التقائها بواحدة أخرى، خصوصاً إذا كانت الأولى في موقع الهيمنة السياسية والإيديولوجية (الدينية). وهذا هو الذي حدّد **علاقة الإسلام العربي بالإسلام الفارسي وبالثقافة الفارسية عموماً؛** مما عنى أن التصوّف إذ نشأ في المحور الجيوسياسي والثقافي الإسلامي العربي -حتى في حال تساوق النشأة مع التأثير الفارسي- فقد غدا خارج الاحتمال أن يفعل التأثير المذكور فعله، **دون تشابك وتناسج وتثاقف أو تعارض** بينه وبين الطرف الإسلامي العربي. وهذا يُفضي إلى القول بنفْي تكوُّن خطّين اثنين متوازيينْ لا يؤثر أحدهما في الآخر. ولما كان الخط الفارسي وافداً، فقد ظل يمتلك حداً من المبادرة التاريخية الباكرة في إعطاء نفسه ثقلاً أو حضوراً مرموقاً بالنسبة إلى الخط الإسلامي العربي؛ ولكنه لم ينحلّ في النهاية في نسيج هذا الأخير، بل ظلت طاقته في حالة من الاستقلالية الملحوظة.

إن ضبط ما أتينا عليه، فيما سبق، يمكن أن يفصح عن نفسه بصيغة الأطروحة التالية: تتحدد مشروعية مصطلح «التصوّف الإسلامي العربي» في ضوء الأخذ بعين الاعتبار أن هذا الأخير (التصوّف) أتى بفعل وعبْر الأنساق الدينية والثقافية والقومية والاثنية والقيمية وغيرها، التي تراكمت واندمجت فيما بين نُسجها تحت خط ناظم لها تحدد أساساً في إطار المحور الجيوسياسي والثقافي الإسلامي العربي العمومي.





هوامش وإحالات

المدخل والفصل الأول

- في شرعية مصطلح «التصوّف الإسلامي-العربي»

(١) انظر تفصيلاً حول ذلك كتابنا: من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة في جزأين اثنين. أما الأول فيحمل عنوان: الفكر العربي قبل «الفلسفة» وحتى تخومها. والجزء الثاني يحمل العنوان التالي: الفلسفة العربية في تحققها. صدر الجزء الأول عام ٢٠٠٢، والثاني عام ٢٠٠٥.

(٢) ظهر القسم الأول أواخر عام ٢٠٠٢ تحت عنوان: الفكر العربي قبل الفلسفة وحتى تخومها؛ في حين نُشر القسم الثاني عام ٢٠٠٥ تحت عنوان: الفلسفة العربية الوسيطة في تحققها.

(٣) لا يصح، إذن، التقليل والحال كذلك، من أهمية المؤثرات البعيدة والعريقة في القدم، التي مارست دوراً في تكوين الإسلام كما التصوّف الإسلامي العربي. من ذلك ما يطرحه هانز هينرش شَيْدر في بحث نشره وترجمه عبد الرحمن بدوي في كتابه (الإنسان الكامل في الإسلام) بعنوان: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين - ط٢ الكويت١٩٧٦، ص٦٣. هاهنا يكتب شيْدر ما يلي: «إن الغنوّص الإسلامي الذي نشأ في بابل متكوناً من عناصر مانوية وهلينية، قد نُقل إلى إسبانيا في عصر مبكر. وهنا وجد كماله عند الصوفي الكبير«ابن عربي». انظر حول ذلك أيضاً كتابنا: الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً - دار

دمشق، دمشق ١٩٩٤. وبالمقابل، هناك من يرفض القول بتأثر التصوّف الإسلامي العربي بالتصوّفين المسيحي والهندي، لأن فكرة الاستعارة أو التأثر والتأثير لاسيما في هذه التصوّفات، خاطئة». (محمد غلاب؛ التصوّف المقارن - مصر ١٩٥٦، ص١٣).

(٤) محمد علي أبو ريان: الحركة الصوفية في الإسلام – دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٤، ص٣.

(٥)عمر محمد التومي الشيباني: النزعة الصوفية في المجتمع العربي الإسلامي - اشبيلية في ٢٠-٢٣ مارس١٩٨٠، ص٢.

(٦) السابق نفسه - ص١٢. وكذلك علي ص١٤: «التصوّف والفقه يعتبران في نظر المتصوفة السلفية علماً واحداً». ويدعم الكاتب رأيه برأي لعبد الوهاب الشعراني في «طبقاته الكبرى»، حيث يقول بأن التصوّف «هو زبدة عمل العبد بأعمال الشريعة». (السابق نفسه).

(٧) صفحة ١٢، ١٧ من البحث المذكور.

(٨) جيب: بنية الفكر الديني في الإسلام- تعريب عادل العوا، ط٢، جامعة دمشق ١٩٦٤، ص١٢٦.

(٩) انظر كتابه (بالألمانية): Geschichte der phil. im Islam

Fr. Frommannes Verlag (E .H auff) in Stuttgart,s 62 .

(١٠) عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة - بيروت، ط٢، ١٩٥، ص١٠٦.

(١١) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط٢ القاهرة ١٩٥٩، ص٢٦ - ٢٧.

(١٢) انظر ما يرِد حول ذلك عند عدد من الكتاب، مثل موسى الموسوي: من السُهروردي إلى الشيرازي، بيروت، دار المسيرة.

(١٣) ر.أ. نيكلسون: الصوفية في الإسلام - مصر ١٩٥١، ترجمة نور الدين شريبة. انظر صفحة١.

(١٤) هذا هو رأي هـ. هـ. شيْدر في بحثه، الذي أصدره عبد الرحمن بدوي مع أبحاث أخرى في كتاب: الإنسان الكامل في الإسلام - الكويت ط ٢، ١٩٧٦، ص٦٣.

(١٥) جيب: بنية الفكر الديني - مرجع سابق، ص٦٠.

(١٦) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية - مؤسسة بدران، بيروت ١٩٦٦، ص٢٨٤.

(١٧) انظر: محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص٢٢٣ .

(١٨) انظر: عبد الرحمن الوكيل محقق كتاب (مصرع التصوّف) للبقاعي، ص٩. وهذا الكتاب من تأليف برهان الدين البقاعي. الرياض، ١٤١٥هـ.

(١٩) السابق نفسه - ص١٠.

(٢٠) السابق نفسه.

(٢١) السابق نفسه - ص١١.

(٢٢) السابق نفسه - ص١٢.

(٢٣) انظر ثانية كتابه بالمعطيات ذاتها: شخصيات قلقة في الإسلام - ص (هـ).

(٢٤) لعل عبد الرحمن بدوي أن يكون قد تأثر بأمثال المستشرق الألماني ب.م فشر في التأكيد على «الدور الخلاصي»، الذي يمكن أن تمارسه «الحضارة الشرقية»؛ بالتناقض مع الدور الإنحطاطي، الذي تقوم به «الحضارة الغربية». فإجابة عن السؤال المطروح على المستشرق المذكور، فيما إذا كانت الحضارة الأولى (الشرقية) «جذر الخلاص» للحضارة الثانية، يقول: «نعم»؛ مع الإشارة إلى التأكيد (تأكيد المستشرق) على الدور الفارسي في ذلك: «الغرب اليوم

(غربة غريبة)، كما يقول السهروردي فيلسوف الإستشراق. الشرق إشراقاً، أمّا الغرب اليوم فهو (غروب)». (ضمن: ملحق صحيفة الثورة الثقافي، دمشق ١٩٧٧/٥/٥).

(٢٥) الكتاب المذكور بمعطياته المقدمة سابقاً - ص٦٣.

(٢٦) عبد الرحمن الوكيل محقق كتاب: مصرع التصوّف - المعطيات المقدمة سابقاً. ص٨.

(٢٧) مقدمة ابن خلدون - طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ص٤٦٩.

(٢٨) هنري ماسّيه: الإسلام - ترجمة بهيج شعبان، منشورات عويدات، بيروت ط ٢. ١٩٧٧، ٢١٧ - ٢١٨.

(٢٩) عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص (هـ).

(٣٠) عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوّف الإسلامي - من البداية حتى نهاية القرن الثاني للهجرة، وكالة المطبوعات بالكويت. ١٩٧٥، ص١٤٦.

(٣١) يبدو أن أهمية بل خطورة فئة أهل الصُفّة أمر ليس قابلاً للقبول والتبني فحسب، بل إنه إنْ رُفض، فإنه يُحدث اضطراباً في صورة المسألة التي نحن بصددها. إن دور أهل الصفّة، كما يبدو، تأسيسي في حقل الزهد مع تشكلات الإسلام الأولى. ونلاحظ أن هذا الحدث كان له حضور ضخم في حياة النبي، إلى درجة أنه كان يفضلهم على أقرب أصحابه المفضلين و«المبشرين بالجنّة». أما هؤلاء المذكورون (أهل الجنة) فأسماؤهم تأتي على التوالي: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة بن الجراح، وسعيد بن يزيد؛ مع أنه لم يكن أحد منهم ينتمي لأهل الصفّة إلا واحداً، هو سعد بن أبي وقاص.

يأتي على ذلك ابن تيمية في: مجموعة الرسائل والمسائل - الجزء الأول ص٣٧، ٣٨.

(٣٢) انظر في ذلك: محمد علي أبو ريان - الحركة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص١٤ - ١٥.

(٢)

التصوّف في مصدريته التاريخية البنيوية

ثمة سؤال أوليّ يطرح نفسه ببداية البحث في التصوّف، وهو ذلك الذي يُفصح عن نفسه بكيفية لا يجوز تجاوزها، وتظهر على النحو التالي: ما هو المنحى الذي يُراد لهذا البحث أن يأخذه؟ ولغاية بحثية منهجية، نحصر المناحي المحتملة في هذا الحقل بثلاثة، واحدٍ تاريخي، وثان بنيوي، وثالث تاريخي بنيوي؛ هذا مع الإشارة إلى أنه لا يمكن تطبيق أحدها عملياً دون أخذ الآخريْن بالحسبان، وإلى أن الواحد من تلك الحقول لا يوجد بذاته مغلقاً على نفسه، ومستقلاً عمّا عداه؛ وإنما هنالك من الإحداثيات والخطوط، التي تجمع بينه وبين غيره ما يحول دون القول باستقلالية تامة له. ففي الحقل **البنيوي نفسه**، تبرز ضرورة اكتشاف **السياقات التاريخية لمكونات البنية**، التي نُقْدم على البحث فيها، كي يكون بمقدورنا استنباط الدلالات التي تملكها المكونات المذكورة، بالصيغة التي تحافظ فيها على العلاقات فيما بينها. **وكذلك في الحقل التاريخي نفسه**، تُفصح عن نفسها أيضاً ضرورة

اكتشاف لحظات التوضّع البنيوي للمكونات المذكورة. ومع ذلك، لا نقول إن ما نفعله على هذا النحو إنما هو استخدام الطريقتين كلتيهما التاريخية والبنيوية، في الآن نفسه. فما نفعله هاهنا، يأتي من الضرورات والمقتضيات الذاتية لكل من الطريقتين المعنيتين. وهذا شيء مسوَّغ منهجياً ومطلوبٌ بحثياً نظرياً وإجرائياً. أما ما يستحيل إنجازه حقيقةً فهو أن نستخدم المنحييْن المنهجييّن المذكورين، التاريخي والبنيوي، على أساس أن كلاًّ منهما يحوز على قدْر أساسي معيّن من الاستقلالية النّسقية تجاه الآخر.

هكذا، إذاً، نضع يدنا على ثلاث لحظات لظاهرة ما، كالظاهرة الصوفية، لا سبيل إلى تجاهلها أو العبث بها. وعلى **هذا الأساس الإبيستيمولوجي المنهجي**، يطرح السؤال التالي نفسه: **ما المصدريات التي انطلق منها التصوّف الإسلامي** العربي؟ وربما، بل من المحقق أن هذا السؤال يولّد، بدوره، سؤالاً يشترك معه في البحث عن «**خصوصية**» التصوّف المذكور في سياقِ «عموميةِ» الظاهرة الصوفية، وذلك هو: **هل هنالك «تصوفات متعددة»، أم «تصوّف واحد» بتجليات متعددة؟** فإذا أجبنا بالشق الثاني من السؤال، فإن الأمر -حالئذ- لا يخرج عن النظر إلى التصوّف بمثابته نسقاً ذهنياً **واحداً** في كل حالة أو بقعة ينشأ فيها. وهاهنا، تفصح عن نفسها نزعة شمولية أو عمومية يُراد لها أن تنطبق على كل حقل صوفي؛ ومن ثم، فهي بمثابة كلّيانيّة (توتاليتارية)

مغلقة، تنفي احتمالات التغاير والتّباين فيما بين ظاهرات تختلف عما بينها ولكنْ تنتمي لحقل ابيستيمولوجي واحد. وكما هو بيّن، فإن خطل هذه النزعة أو ضعفها يفصح عن نفسه على نحوٍ تلقائي. ولكنْ من طرف آخر، ليس من الوارد أن نأخذ بنزعة أخرى نحسبها بديلاً عن تلك، وتقوم على الاعتقاد بأن التصوّف - مثله في ذلك مثل الأنساق الذهنية الأخرى- حالة **فذّة فريدة** وغير قابلة للحدوث وللتكرار إلا بذاتها كلاًّ وجزءاً، وضمن حقلها الجيو سياسي والسوسيو ثقافي المحدّد مسبقاً.

إن اعتقاداً بشمولية نمط أو أنماط من المنظومة الثقا الاجتماعية والنفسية القيمية إنما هو شأن مُتخيّل وغير قابل للتوضّع. (وبالمناسبة، هذا الشأن تعلن المنظومة الثقا الاجتماعية للعولمة إمكانات تحققه عبر مصطلح التنميط). وكي لا يقع الباحث في صيغة ما من الشكلانية على هذا الصعيد (وهي هنا تلك التي تقوم على فهم ساذج للتاريخ ولمفهوم المساواة بين الشعوب)، من المناسب القول بأنه **مهما تشابهت** الأوضاع المختلفة في المجتمعات المختلفة، **فإنك لن تصل بإطلاق إلى حالة وفكرة التماثل الماهوي في** مساراتها الاجتماعية والتاريخية والنظرية.

لن نُطيل في بسط ذلك، وإنما نرى أن حديثاً عن **تصوّف** أو عن **التصوّف**، إنما هو مشروط بتوافر مجموعة من الخصائص، لعل التالية أن تكون في مقدمتها أو من ضمنها:

١) الأخذ بثنائية أو – وهو الأدق- **بجدلية الداخل والخارج، والباطن والظاهر.**

٢) اعتبار جدلية **الوهج والرماد،** هنا، معْلماً ذا أهمية خاصة.

٣) بناء على الخصيصة الأخيرة، تبرز **جدلية الجوهر والمظهر، الجوهر مظهراً، والمظهر جوهراً.**

٤) **التمييز العميق بين السكوني (الستاتيكي) والحركي (الديناميكي).**

٥) هاهنا، ثانية، تبرز **طريقة النظر نفسها بمثابتها جزءاً منه،** ويبرز المنهج منغمِساً في الموضوع، موضوع التصوّف، ومتماهياً معه: **نهج التأويل الرمزي والموضوع المؤوَّل.**

وإذا كانت تلك الخصائص تعبر عن بنية التصوّف ونسيجه، فإن أداة هذا التعبير تتمثل في ما يخرج عن العقل ويتقاطع معه، في آن واحد، نعني **الحدْس.** وثمة ملاحظة ذات رهافة، هي إن **أداة التعبير،** هنا، هي **كذلك موضوعه.**

فــ «الأحوال» الصوفية، مثلاً، التي تجد في الحدس تشخيصها التعبيري الأداتي، هي كذلك مادة هذا الأخير (أي الحدس)، بقْدر ما يظهر هذا مادةً لتلك.

ولأننا، هنا، نتحدث عن **مصدريات التصوّف الأولية،** نتوقف عند الخصيصة الرابعة المأْتي عليها، لأنها ذات علاقة مباشرة بما نحن الآن بصدده. والمصدريات التي نعنيها هنا هي تلك التي

تتكون من «عوامل ذاتية»، سواء تجسدت بالثقافة أو بالدين أو بالفن أو بالسياسة أو بالبنية الثقافية النفسية والقيمية الخ. إذاً، نحن نتكلم عن **مصدريات للتصوّف بعوامل ذاتية**، مقابل أخرى «**بعوامل موضوعية**»، من مثل الوضعية المادية الاقتصادية والاجتماعية العمومية والطبقية والفئوية والإثنية والطائفية الخ. ممِّا يندرج في هذا الحقل، مؤثراً فيه ومتأثراً به. والحق، إن إنجاز تلك المهمة المركبة بقدر ما هو معقد وشائك فإنه هو -كذلك- ذو أهمية أولية. ومن تقاليد البحث في مثل موضوعنا الآن، أي التصوّف، أن يبدأ الباحث بالزمرة الثانية من العوامل المذكورة، وأن يأتي على الثالثة **بعد ذلك**، وهو تقليد صائب بحذر، وإنْ اقتُرفت في نطاقه ومن مواقعه أخطاء تصل أحياناً إلى درجة الخطورة على مسار البحث ومقدماته ونتائجه. ومن ذلك، خصوصاً، الوقوع في **النزعة الميكانيكية** بمختلف مظاهرها، مثل الاقتصادية والتقنوية. ومن طرف آخر، يبرز التقليد المقابل المنطلق من الذهني إلى الواقعي، أو - كما يرى آخرون- من الذاتي إلى الموضوعي. وإذا كان هذا المنهج -كذلك- وارداً ومحتملاً، إلا أنه –هو بدوره- غالباً ما مورِس على نحو أو على أنحاء عوملت فيها «العوامل الموضوعية» بتأفّف أو من «طرف اليد»، وربما كذلك عبْر صيغة من **الثنائية القدْحية**، التي يغدو بمقتضاها الذهني أو الذاتي أو القيمي أو الروحي، أصلاً للموضوعي أو خالقاً أو أكثر «صفاءً»، وربما كذلك أكثر خلوداً وديمومة. وسنلاحظ أن تعددية

الخيارات - ضمن المنهج العلمي- أمر محتمل في الإستراتيجية البحثية؛ على أنْ يكون ذلك منفتحاً - برصانة منهجية مرنة- على الآفاق المتولدة من العمل ذاته. وبهذا الاعتبار، يغدو ما نسعى إلى استخدامه، هنا، مسوَّغاً وذا مصداقية مصداقية منهجية نظرية، نعني اللجوء إلى التقليديْن المذكورين كليهما بصيغة تقليد ثالث. أما هذا الأخير فيأتي بمثابته تركيباً جامعاً لهما، **ومتحركاً** وفق المقتضيات البحثية والخصوصيات المرهفة، التي يمتلكها موضوع بحثنا، التصوّف العربي الإسلامي.

* * *

ننطلق هاهنا من محاولة فحصِ **موقع التصوّف من الدين**، وذلك، بهدف الوصول إلى تحديد أولي لـــ «**هويته**». إذ من شأن هذا أن يسمح لنا بالتعرف إلى حقله، ومن ثم إلى حدوده وتخومه. **ولعل الاستئناس الحذِر** برأي للفيلسوف الفرنسي هنري برغسون يدفع بنا خطوة إلى الأمام، بالنسبة إلى ذلك. يتحدث الفيلسوف المذكور في كتابه «منبعا الأخلاق والدين» عن **نمطيْن** اثنين من الدين، يرى فيهما - كذلك- **مرحلتين** تاريخيتين لهذا الأخير، هما «**الدين السكوني**» و«**الدين الحركي**». وحين يضعهما في سياقيهما الاجتماعيين - دون أن يضبط ذلك من موقع العلاقات السياقتصادية -، يصل إلى أن «الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح» إنما هو -كذلك- انتقال من «الدين السكوني إلى

الدين الحركي»[1]. وحيث يكون الأمر كذلك من العلاقة بين السكوني والحركي، فإن الانتقال مـــن الأول إلى الثاني إنما هو – **أيضاً** - انتقال «**من المدينة إلى الإنسانية**»، أي من حقل مغلق إلا قليلاً إلى حقل فسيح الآفاق والأبعاد. أما نسيج هذا الحقل الأخير فيتمثل في **الصوفية**، التي يجعلها برغسون في أعلى الدرجات، وذلك لأنها - برأيه- هي «**التجلي الحق**»، الذي يظهر فيه الدين الحركي. ولذلك، «فإن الدين السكوني إذا ظهر المتصوّف الحقيقي العظيم، لا يبقى كله كما كان، ويستحيي أن يعلن عن نفسه»[2]. وأخيراً، إذا كانت نسبة التصوّف الموضوعية تعود إلى «الإنسانية»، فإن نسبته الذاتية تعود «إلى الوثبة الحيوية»؛ ممّا يستدعي التسليم بأنه، أي التصوّف، إنما هو«ضمناً شيء نادر»[3].

في ذلك الذي أتينا عليه، يفصح التصوّف عن مرجعيته الأولية والعمومية الماثلة **في الدين**، الذي يتجلى – حسب برغسون- في صيغتيْ الدين السكوني والآخر الحركي، **مع صمت على** البنية السوسيوثقافية والاقتصاسياسية المؤثرة في ذلك. وببعض التدقيق التاريخي في التاريخ الإسلامي العربي، يمكن القول بأن الانتقال من الصيغة الأولى إلى الصيغة الثانية قد يأخذ - في حقل التاريخ المذكور- طابع الانتقال من «**الإسلام النصي**» إلى «**الإسلام التأويلي**». وقياساً على ذلك وبالاعتبار السوسيولوجي والحضاري، يُقال كذلك: من «الإسلام **المكّي**» إلى «الإسلام

المديني». بيد أن المحتمل، هاهنا، يظهر أيضاً في استنباط حالة تاريخية أخرى على قياس تلك الأخيرة، وإنْ بمسار مختلف، هي من «الإسلام **النّقلي**» إلى «الإسلام **العقلي**».

ويبدو أن هذه الثنائية التاريخية التدرّجية لها تاريخها العمومي العالمي فيما يتصل بتاريخ الأديان، بل كذلك بتاريخ الأفكار في ما يتصل بكل حضارة، أي بعملية النمو الداخلية للمنظومات الفكرية والدينية الخ. وأخيراً، يمكن تعميم ذلك بالقول بأن تاريخ المعرفة البشرية، بمجمله وعمومه، سلك ذلك المسلك، سواء أفضى إلى تقدم أم إلى تراجع.

* * *

انطلقنا فيما قدمناه من أن مصدرية أو مصدريات التصوّف العمومي (لدى شعوب العالم والحضارات المختلفة) والخصوصي المعْني هنا (الإسلامي العربي)، **أرهصت عن نفسها بدءاً وأولياً في الدين، ثم حاولت الخروج منه**، وكذلك تمت عملية التأسيس الأولي الصوفي النظري انطلاقاً من أمثال رابعة العدوية والحسن البصري أساساً. ومن شأن هذا أن يرتب علينا إقراراً بأن التصوّف الأخير، الإسلامي العربي، انحدر **من الإسلام** بمثابته منظومة من المبادئ الإعتقادية، بما يترتب عليها من محظورات ومسموحات وغيرها، وكذلك **في** الإسلام من حيث هو جماع القول في منظومتين اثنتين. أما الأولى فتتمثل في تلك

«المذكورة»، في حين إن الثانية تقوم على مجموعة مبادئ وقواعد تدخل في الحقول المجتمعية وما يتصل بالوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي وكذلك الوعي النقدي الضالع بقوة في دنيوية النظر إلى الحياة والعيش بمقتضى ذلك.

بيد أن أمراً آخر يطرح نفسه بصيغة التساؤل عما إذا كان البحث العلمي يقود إلى اكتشاف مصدرية أخرى للتصوّف، تنحدر من خارج «الدين». ولعل المسألة هنا تمتلك بعض الوضوح، إذا استعدنا التمييز التقليدي بين أديان «سماوية» وأخرى «وضعية». وإذا أتْبعنا ذلك بأن الزمرة الأولى تتجلى في مجموعة من الأديان أظهرُها اليهودية والمسيحية والإسلام، وبأن الزمرة الأخرى تتجلى في كثير من اعتقادات الشعوب القديمة والوسيطة وما يدخل فيها من منظومات سحرية وخرافية وأسطورية وغيرها، فإنه سيغدو الحديث ممكناً عن خطوط عرض وطول قامت بين هذه الطُّرز من «تجليات السماء والأرض». وجدير بالإشارة إلى أن الخطوط المذكورة بين الفريقين كانت تتعاظم **تشابكاً** عمقاً وسطحاً، **حين** تتوضع في صلب المعطيات المشخّصة، التي تتدخل في حياة أتباع وأنصار تلك التجليات. ومن شأن هذا أن يضع يدنا على مفصلٍ كامنٍ في عملية ذلك التوضّع، التي تتجلى فيما يطلق عليه، بالاصطلاحية التفقهية الإسلامية، «**ثنائية التنزيل والتأويل**».

وهذه يمكن أن تتطبق على غيرها من الحقول الدينية، وكذلك من الحقول النظرية والأخلاقية القيمية، بحيث يغدو التحدث محتملاً بل صائباً ومطلوباً، ضمن المرجعيات النقدية وذات التوجه الدنيوي، عن التنزيل باتجاه التأويل، وكذلك من المرسِل إلى المتلقّي؛ مع التوقف عند نقطة طريفة وربما جديدة على المرجعيات الدينية اللاهوتية؛ وهي إمكانية النظر إلى **مفهوميْ «التنزيل»** و«**التأويل**» - بحسب ذلك وعلى نحو مجازي- **على أنهما متحركان جيو زمانياً ودلالياً**. وهذا بدوره يمكّن من إعادة بنْية الجدلية القائمة، على أنْ يكون «نصّ التنزيل»، مقابل نص التأويل، وذلك على أساس أن ذاك إنما هو نص على نصوص من القراءات المتجهة إليه، والمطابقة له أو الملتفّة عليه، بقدر أو بآخر.

هاهنا، يمكن الحفاظ - بالدلالة الأدائية العمومية- على جدلية «**البنية والقراءة**»، ومن ثم على **جدلية التنزيل والتأويل**. ولعل هذا الأمر إذ يحدث، فإنه يوسّع أفق البحث في مصدريات التصوّف عموماً، والتصوف الإسلامي العربي بكيفية خاصة؛ ويفتح أمامها احتمالات قد تضيف حيثيات جديدة للعملية برّمتها.

ونريد أن نمنطق المسألة الآن مرة ثانية، ولكنْ باتجاه كشف الخطوط الكبرى الناظمة لها. فمع التمييز المنهجي والنظري بين **المصدر والمرجع** من موقع أن الأول هو ما يؤسَّس عليه بوضعه نسَب ما نبحث فيه ومنطلقَه بالاعتباريْن التاريخي

والتكويني (البنيوي)، وأن الثاني إنما هو **واحد من** مراجع كثيرة أسهمت، بقْدر أو بآخر، في إعطاء ما يُبحث فيه من حيثيات، فإننا نلاحظ وجود **إحداثيات أخرى للمسألة**. فالتصوّف العربي الإسلامي - وفق ذلك- يجد نفسه في قلب الحقل الجيوسياسي والسوسيوثقافي والنفسي، الذي ولد فيه وأفصح عن نفسه؛ كما يكتشف نفسه عبْر الانخراط في هذا الحقل ذاته، كما عبْر حيثيات جديدة ولكنْ متحدرة من مرجعيات تكونت أو هي - في طريق التكوّن - وبتعبير آخر، إن **عملية تكوّن وتبنيْن** التصوّف المذكور وكذلك عملية تطوّره كلتيهما تمثلان حالة مفتوحة، **وإن عادة التبنين** للتصوّف المذكور تمثل حالة مفتوحة، وليست ناجزة. أما الفعل الآخر الثالث فيأتي من الجهة الخارجية، بحيث إنه **إذ يشرع** في الالتقاء بالحقل السابق المذكور، فإنه يجد نفسه أمام حالة مركبّة من الاحتمالات، التي يبرز منها: إما أن يقول لا، فينصاع له بالعنف وليِّ الرقبة؛ وإما أن يستجيب له، لأنه يجد نفسه فيه، فيدخل في نسيجه؛ وإما أن يعلن الحرب عليه؛ وإما أن يداور عليه بقدْر من الحصافة والعقلانية، وربما بكثير أو بقليل من الغباء والجهل والحماقة. وفي هذه الأحوال جميعاً، تجري عملية تجاذب بين الداخل والخارج، بحيث قد يصير ما كان في الحقل الخارجي، فاعلاً **في الداخل** ومُفسِداً ما يستطيع من التيارات الفكرية والمنظومات القيمية والفنية والأدبية وغيرها.

نريد أن نخلْص من ذلك إلى أن التصوّف العربي الإسلامي إنما **هو ظاهرة تاريخية (طبيعية)**، في التاريخ العربي الإسلامي، تخضع، **كغيرها**، لأدوات بحث منهجي معينة وبكيفية ليست كلية القدرة البحثية، كما لا تسير فوق الأحداث والعناصر المكوِّنة لها، وإنْ كانت ذات خصوصية بالغة الرهافة والحساسية بحيث قد يدخل حقل المحظور؛ ممِّا يتطلب دقة وتحفظاً نقدياً في ضبط خطوات البحث. وفي كل الأحوال، يبقى ذا أهمية منهجية ونظرية مبدئية أن نقر بأن الظاهرة المعْنية هنا (التصوّف المذكور) إنما هي، **أولاً**، منتمية للحقل الجيوتاريخي والثقافي العربي؛ وبأنها **ثانياً**، يمكن أن تكون قد تلقفت عناصر كثيرة أو قليلة من كل حقول العالم الجيوتاريخية والثقافية، ولكن تناسجت معها وبقيت **-مع ذلك-** تعبيراً خصوصياً وعمومياً (عالمياً)عنها في آن واحد. ويتضح الأمر كذلك، حين نضع في الاعتبار أنها، من طرف أول، نشأت وتبلورت بمثابتها **تعبيراً كونياً مفتوحاً عن كونية الحضارة العربية الإسلامية**، وكذلك من حيث هي مدخل إلى هذه الأخيرة؛ وأنها، من طرف آخر، تُعرّف نفسها خصوصاً **بأنها هي هذه الكونية ذاتها، وفق المبدأ الصوفي الأعظم: لا موجود إلا الله**، الذي يؤسس للمنظومة الصوفية الخاصة بـ «وحدة الوجود» التي تعثرت طويلاً حتى ظهرت واضحة صريحة لدى ابن العربي من القرن السابع للهجرة.

أما الاستحقاق الآخر، الذي إذا غاب عن ذاكرة الباحث فإن فعله بكامله يذهب هدراً ويصبح هو نفسه خارج الوجود، فيتمثل في النظر إلى «الأول» منوطاً بآخره. ومن ثم، فإنه من الوهم الاعتقاد بأن الخطوة الأولى هي الأولى والأخيرة، وبأنها -من ثم- تجبّ ما تليها. إن ذلك وهْم يورّث القلق والهم، ويقطع اللاحق عن السابق. وهذا ما أشار إليه أبو الحسن علي ابن أحمد بن سهل البوشنجي، حين قال بأن «أول الإيمان منوط بآخره»(٤). وهذا يعني، هنا، **الإمساك بالأزمنة والأبعاد كلها**، كي تكون أو **كي تصير** داخل الوجود. ولهذا، فإن السعيد ليس هو ذلك الذي عرف «التجربة» من خارجها أو من أولها، وإنما هو من سار على «الطريق» أوّلاً بآخر و آخراً بأول، وفي سياق وهجها الكوني. وأخيراً، **يغدو موضوع البحث في التصوّف هو نفسه منهجَه**؛ فكأنما هنالك تماهٍ بين الموضوع والذات؛ فكيف تفصح الذات عن نفسها، وهي - في اللحظة ذاتها- موضوع ذاتها! إن إجابة عن هذا السؤال إنما هي الإقلاع باتجاه التجربة المعيشة الحية، بكل الاعتبارات الوجودية، وبكل الحضور القيمي من حيث هو ومن حيث أنت.

وفي هذا السياق، نورد ما كتبه دومينيك سورديل في كتابه (الإسلام) حول مسألة المصدرية أو المصدريات، التي كمنت وراء نشأة التصوّف، الذي سيكتسب هويته التي سيعرف بها لاحقاً، الإسلامية العربية. يقول الباحث: «لا توجد حياة دينية

دون حالة توتر بين النزعات المتقابلة. والإسلام، وهو دين فقهي، لم يصبح ديناً حيّاً إلا بقدر ما امتزج فيه استبطان الشعور الديني الذي توصل أحياناً إلى الجذب الصوفي، وممارسة التفكير الفلسفي. وعلى الرغم من أن التصوّف والفلسفة قد نميا على هامش الشريعة، فهما مع ذلك عنصران ناشطان وخصبان من عناصر الفكر الإسلامي»[٥].

ويتابع الباحث: «التصوّف (في التاريخ الإسلامي العربي) حركة إسلامية أصيلة على الرغم من التأثيرات الخارجية التي تعرض لها خلال تطوره. وهو يرتكز على نزعة قرآنية نحو التقوى، التي نحّاها الإسلام الرسمي جانباً.. فالاعتراف بالقدرة الإلهية المطلقة تفرض ممارسة الفضائل الخلقية وأهمها التوكل. والقرآن يفرض بعض أعمال الزهد أو يوصي بها وهي أعمال تمكن الإنسان من أن يطهر قلبه ليبلغ الرضى بين الله والنفس (أو بين الكلي والجزئي). وهذا (التقرب) يمهد السبيل إلى نزعة صوفية صرف تستند إلى وجود اتصال سابق بين الله والعبد قوامه وحيْ كلام الله، وتقوية بعض الدعوات إلى حب متبادل بين الله والإنسان»[٦]. وينقل سورديل الآية القرآنية التالية تصديقاً لذلك: «قلْ إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم» - آل عمران«٣١». وأخيراً، يستشهد المؤلف بقول لباحث فرنسي هو ماسينيون يعلن فيه أن ذلك الذي أُتي عليه إنما هو «البذور القرآنية للتصوّف الإسلامي»[٧].

وعلى أهمية هذا الذي كتبه الباحث، فثمة ملاحظة ينبغي الإشارة إليها وتتصل ببنية الإسلام النسقيّة، نعني العناصر الكبرى المؤسِّسة له. فنحن لا نرى ما يراه سورديل من أن التصوّف والفلسفة المعْنييّن **عنصران من عناصر** الفكر الإسلامي، سواء عُدّا ناشطينْ أم غير ذلك. والأمر هذا ذو أهمية خاصة، وتحديداً حين يكون متصلاً بالإسلام. فبدلاً من هذا الرأي، نرى أن العنصرينْ المذكورين هما أقرب أن يكونا **تجلّييْن للأفق الفكري والروحي** الذي أنتجه الإسلام، مع تجليات أخرى. إذ إن هذا بعينه هو الذي أتاح لنا - في موضع سابق من هذا الكتاب- أن نحرّر التصوّف (والمسألة هنا تتصل بهذا الأخير إضافةً بالطبع إلى الفلسفة) من تلك الآراء، التي يعلن أصحابها أن ذلك الأخير إنْ هو إلا ملحق من ملاحق المذهب السنّي، مع الإضافة بأنه يُعترف به حين لا يخرج عن هذا المذهب. ونضيف إلى ذلك أن التصوّف المذكور (ومعه الفلسفة) لم يتمكنا من الاستقلال عما سواهما - كغيرهما من الأنساق الذهنية كالأدب والرؤى الجمالية والمنظومات السوسيولوجية والسياسية في الحقب التاريخية المطابقة- إلا بعد أن تبلورا من حيث هما نسقان ذهنيان يمتلكان من الخصوصية ما يجعل منهما ما أصبحا عليه وانتهيا إليه (دائماً في الحدود النسبية).

وتبقى الملاحظة الأخيرة وتُفصح عن نفسها في سياق ما أتينا عليه، لكن عبْر تحديد فيما إذا كان التصوّف وليد حركة إسلامية أصلية (الحضارة الإسلامية العربية أساساً) أم أنه يمثل حالة تجد مصادرها في حضارات أو ثقافات أخرى. فكما مرّ معنا، يثْبت سورديل المصدرية الإسلامية له بوصفها السمة المصدرية الحاسمة للتصوّف إياه. وهو إذ يفعل ذلك و يُلحق به، **بعدئذ**، القول الصحيح التالي الذي ذكرناه: «على الرغم من التأثيرات الخارجية، التي تعرض لها خلال تطوره». وهذا ما حاولنا التأسيس له في موضع آخر من هذا الكتاب.





إحالات وشواهد

الفصل الأول

(٢)

التصوّف في مصدريته التاريخية - البنيوية

(١) هــ. برغسون: منبعا الأخلاق والدين - ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، مطبعة الاعتماد بمصر ١٩٤٥، ص٢٤٢ - ٢٤٣.

(٢) السابق نفسه - ص١٩٥.

(٣) السابق نفسه ص١٩٤.

(٤) الرسالة القشيرية في علم التصوّف للإمام القشيري - ص٢٩.

(٥) دومينيك سورديل: الإسلام - ضمن (سلسلة: ماذا أعرف، المنشورات العربية - رقم ١٨، ترجمة خليل الجر، بيروت، ص٧٩).

(٦) نفسه، ص٧٩ - ٨٠.

(٧) نفسه.

* * *


الهيئة العامة
السورية للكتاب

الفصل الثاني

التصوّف لغة - اصطلاحاً ورمزاً وتأويلاً

١ - حيثيات واستحقاقات:

حسب ما نرى هنا، ستبقى هذه المسألة المركّبة بحدود متعددة، غير قابلة لأن يُجاب عنها بكيفية قاطعة، ربما لأن الحدّين الأولين المعْنيين هنا في العنوان لا تقطع بينهما تخوم إسمنتية. فاللغة والمصطلح الفكري كلاهما يشير إلى الآخر، بحيث لا توجد إمكانية للنظر في مصطلح فكري ما دونما عودة إلى تاريخيّة تكوّنه، أي إلى **حيثيات تبنْينه مصطلحاً في قلب اللغة.** ولذلك، يبرز سؤال حول إمكانية الشغل على اللغة المعنية بوصفها **مشروعاً ثقافياً**، بالدرجة الأولى. إذ أنْ تستنبط احتمالات ذلك وأن تضع يدك عليه، إنما يعني استكشاف **خصوصية اللغة،** والانطلاق باتجاه آفاق رحبة.

والحق، إن احتفاء المناطقة والمنظّرين والباحثين **بولادة «المصطلح»** أمر يمتلك شرعيته، ويستحق الاهتمام. فوصول

البشرية إلى **المصطلح**، يمثل تحولاً عميقاً باتجاه «الفكر العلمي»، بما يتضمنه من عناصر تأسيسية، يبرز منها التجريد والتعميم والمنْطقة. وحين كان بعض الأنتروبولوجيين العرقيين يتحدثون عن الشعوب ما قبل المنطقية والأخرى المنطقية، فإنهم - في ذلك - كانوا يعولون - ضمن ما يعوّلون - على ما تتدرج فيه القدرة على إنتاج المفاهيم وتركيب المصطلحات وغيرها. وذلك أمر لا مشاحة فيه. أما ما قد يبرز من تحفظات في هذا المجال، فيفصح عن نفسه احتجاجاً على الظن بأن المصطلح بعد أن ينشأ ويتوضع، فإنه يغدو فوق اللغة ودلالاتها وخصوصياتها. ومن طرفنا نحن هنا، فإننا نرى أن هذه التحفظات يمكن أن تتلاشى، فيما إذا وضعْنا يدنا على **الوظيفة والدور** البارزين القائمين في العلاقة بين الفريقين المعْنييّن، اللغة والمصطلح؛ وذلك بصيغة التجادل بينهما، حيث يدور الكلام **حينئذٍ** على **اللغة مصطلحاً**، وعلى **المصطلح لغة**. ولعلنا سنلاحظ ذلك، في سياق **صيرورة الظاهرة التي نشتغل عليها هنا، نعْني** «**الصوفية**»، **مصطلحاً** يُجمع عليه أصحابها والخارجون عنها، في العموم، كما في الخصوص.

ها هنا يبرز أمامنا مثال عريق ودالّ، عريق بقدمه، ودال بأطروحته التي يحملها. أما صاحب هذا المثال فهو مؤلف كتاب (اللُّمع في التصوف)، **السّراج** من القرن الرابع للهجرة. ففي هذا الكتاب، نقرأ الفكرَ التالية: «إن لفظ تصوف وصوفية أُطلق على أهله نسبةً إلى ردائهم. ولأنهم جماع المعارف والعلوم، فلهم

جميع الأحوال. وتتغير أحوالهم هذه دائماً، فلا يثبت عليها اسم مطلقاً، ولهذا استُحسن إطلاق اسم ردائهم عليهم للتعرف بهم»[١]. ويورد السراج واقعة مفادها «أن النبي وافى أهل الصُّفة، وكانوا قد وردوا على المدينة ولم يكن عنده مساكن، فآواهم على صفة المسجد. وكان هؤلاء يرتدون ملابس من صوف، وكان زهدهم وورعهم شديدين»[٢]. والفكرة الثالثة بهذا الصدد تأتي على لسان عمر بن الخطاب، إذ يمدح النبي مخاطباً إياه: «ولبستَ الصوف وركبت الحمار وأردفت خلفك ووضعت طعامك على الأرض»[٣]. وهنالك من مثل هذه المواقف، كما يبدو من نصوص أخرى، الكثير الذي يذكر «الصوف» بالمعنى الإيجابي، وبالدلالة على موقعه الرمزي في حياة مجموعات مختلفة من الناس، سواء تحددوا بوصفهم الاجتماعي المفعم بالبؤس والفاقة، أم بتوهجهم التنويري النقدي، أم بشعورهم الإثني بالدّونية، أم بأهدافهم في التغيير باتجاه الحرية والمساواة والعدل الخ.

ها هنا، يجد الباحث المؤرخ نفسه أمام حوافز مفتوحة لاكتشاف مصادر للتصوف في ما يرمز إليه التصوف: إنه أفصح عن نفسه بمثابة رمز يعبر عن راهن ساقط بالاعتبارات المتعددة، أهمها الإنساني الوجودي والأخلاقي القيمي. فهذا الراهن بأوجهه المختلفة - من الاقتصادي إلى القضائي فالأخلاقي والاجتماعي الإثني والفقهي السلطوي... إلى

السلطوي السياسي- كان بمثابة استفزاز لشرائح وفئات اجتماعية متعددة، جنباً إلى جنب مع طبقة الفقراء والمفقرين في المدن والريف من مختلف المصادر القومية والاثنية، في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط. وربما كان من المناسب حصر أهم المرجعيات، التي انطلقت منها حركات النقد والدعوة إلى التغيير والإصلاح والثورة والمقاومة والنهضة وغيرها في المجتمع العربي المذكور، خصوصاً منذ بدايات ما بعد الفتوح الخارجية، ومعها انتقال الداخل إلى حالة من الاستقرار العمومي، في أوجه متعددة له، خصوصاً منها ما اتصل بالحروب والاقتصاد والسياسة (التدبير المعرفي) والثقافة. وقد نرى أن بروز إرهاصات مثل تلك الحركات كان قد راح يُفصح عن نفسه باطراد، وكذلك في وقت مبكّر وبالتواقت مع مرحلة اجتماع «سقيفة بني ساعدة». فقد راح ذلك يطرح نفسه في الحياة العامة والخاصة وبزخم متصاعد. ويذكر أن ذلك ظهر بقوة، حيث كان النبي مازال مسجّى على فراش الموت، وحيث كادت أن تُفضي الحوارات والسجالات والمناكفات المتصاعدة بين المؤتمرين إلى الاحتراب بالسلاح، بسبب الاختلافات العميقة حول الخليفة القادم. فلقد كانت المصالح القبلية والاقتصادية والقرابية والسياسية وغيرها قد مارست دوراً حاسماً في ذلك؛ بل أظهرت الأحداث المتتالية مخاطر كبرى وصغرى تهدد وحدة الموقف.

وما إن انتهت «حروب الردة» و«حروب الفتح»، حتى راحت البلاد تعيش حالة من الرخاء الاقتصادي، مترافقاً بحالة مفتوحة من التقاطبات الاجتماعية والطبقية، ومن تعاظم الثروات بأشكال أخطبوطية. ومع هذا وذاك، أخذت ظاهرات جديدة في الحقل السياسي والآخر القضائي والثالث الإيديولوجي الخ تحتل أماكن مرموقة في المجتمع، لتُنتج في سياق تطورها صراعات وتحالفات سياسية وطائفية وقبلية وإثنية ودينية. بل لعلنا نتحدث عن إرهاصات هذه التحولات في أعقاب سقيفة بني ساعدة، وتبلور أوضاع ومشكلات الحاكمية يداً بيد وبلهاث محموم خصوصاً مع الاستقرار العسكري وتوجه الجهود إلى الداخل الإمبراطوري المتصاعد، وغيره من مهمات مستجدة في الداخل والخارج كليهما. وينبغي الإشارة إلى أن ذلك كوّن حالة تاريخية جديدة في التاريخ العربي الإسلامي يمكن التعرف إليها بمثابتها حاملاً أو **الحامل الاجتماعي التاريخي الجديد** للمنظومات الذهنية العربية المطابقة، فكرية كانت أو فقهية أو قيمية أو اقتصادية أو سياسية أو إيديولوجية أو جمالية وتربوية الخ. وبمزيد من التدقيق والضبط، يمكن تحديد عناصر الحالة التاريخية الجديدة المذكورة، التي راح يُعاد بناء المجتمع العربي الفتي والصاعد في ضوئها وبمقتضى فاعليتها، بالأربعة التالية: **الثروة، والسلطة، والإيديولوجيات الجديدة، والمدنية الحاضنة لها جميعاً.** (وسوف نلاحظ، بقوة، الرمزية المكثفة التي تتلفع بها هذه العناصر - المرجعيات).

كانت **الثروة** الهائلة قد أخذت في التدفق إلى أيدي الفاتحين، لتحدث- شيئاً فشيئاً - تحولاً عميقاً في حياتهم. ولنقلْ، إن قدراً معيناً من الثروة كان يذهب إلى أيدي الكثير من فئات المجتمع، وذلك خصوصاً بشخص من كانوا منخرطين في صفوف الجيوش الفاتحة؛ وتحولوا بعدئذٍ إلى أوساط العامّة، عموم الناس. وحتى الذين كانوا منخرطين في قطع محاربة ثابتة أو متحركة المكوث وعسكروا في مدن أو في بقع تحولت إلى مدن، مارسوا حوافز كبرى في دورة المال اجتماعياً واقتصادياً، وكذلك في إنتاج أنماط جديدة مستحدثة من الاستهلاك والاستمتاع واللهو؛ ناهيك عمّن راح يكدس ثروات مالية أو ذهبية أو عقارية وغيرها. وفي سياق ذلك، راحت فئات من القادة العسكريين ومن العاملين في مختلف القطاعات الإدارية خصوصاً، إضافة إلى مجموعات متنامية من المرتزقة، تهتم بتخزين تلك الثروات، دون عمل على توظيفها واستثماراها مجتمعياً. وينبغي أن نذكر نمطاً خاصاً من المال يتمم ذلك ويحيك خيوطه ويمتّن نسيجه، هو «**المال السياسي**». وهذا بدوره يتضمن ما توزعه المرجعيات السلطوية من أموال على الأقرباء والمقربين بصيغة الرشوة والحصول على الولاء للأعْلين، وبهدف الفساد والإفساد. وقد وجد من هذا النمط المالي الكثير وبكثافة، كوسيلة لإسكات الخصوم وكسب

الأعوان؛ إضافة إلى تمويل المعارك مع الخصوم. بل من ضروري القول إنه يمكن النظر إلى ممارسات مجموعة من رؤوس النظام السياسي والإيديولوجي الفقهي في مراحل متعددة منه، بوصفها نماذج حادة لطرق صرف بل تبديد ذلك المال السياسي في التاريخ الإسلامي العربي. وربما كان ما فعله الخليفة الثالث عثمان بن عفان، في مقدمتها. فلقد افتتح عثمان عهده بأنْ قطع مع العهد العمري السابق، وذلك بأن أعاد المال المصادَر من عدد من ناهبيه إلى أصحابه. وقد قدم سابقة مؤوَّلة ومسوَّغة دينياً شرعياً، إذ قال، رداً على منتقديه والمشككين في جدارته للحكم: «عمر كان يمنع أهله وأقرباءه ابتغاء وجه الله. وإني لأُعطي أهلي وأقربائي ابتغاء وجه الله»[٤].

«وكان عثمان قد قسم ماله وأرضه من بني أمية»؛ مُعلناً: إنه «فضَل فضلٌ من مال، فما لي لا أصنع في الفضل ما أريد! فلم كنتُ إماماً!»[٥]. ومن الملفت المثير أن عثمان -في ذلك- يضع مفهوماً «جديداً» لــ«الإمام»، يذهب قاعدةً في أحوال كثيرة تالية، هو: أنَّ المال العام من حق الإمام أن يتصرف بما يفضل منه، وهو وحده الذي يفرض إرادته في ذلك؛ ضارباً عرض الحائط بما يراه الآخرون حوله أو بعيداً عنه من رأي أولاً (وهنا اختراق لمبدأ الشورى)، ومبدداً جزءاً من مال عام هو لا يملكه ثانياً[٦].

كانت الثروة، إذاً، من أهم العوامل في **إعادة بنْينة المجتمع** الجديد. لكن أهميتها هذه تبلورت وتشخصت في سياق تبلور **أُطر السلطة السياسية المطابقة** (وهذا يجسّد **العنصر الثاني** الذي أُعيد بناء المجتمع الجديد في ضوئه وعلى أساسه). وينبغي القول، إنَّ ثمة **مرحلتين اثنتين** كانتا في حساب الثروة بالمجتمع الجديد: **مرحلة ما قبل التوضّع الكبير،** ثم مرحلة **التحول** الكبير من العصر الراشدي إلى العصر الأموي - العباسي. فلقد بدأ المخاض في العصر الأول انطلاقاً من سقيفة بني ساعدة، وانتهى مع استتباب السلطة على كل أرض الخلافة في أيدي بني أمية. أما العصر الثاني الذي غطى **المرحلة الثانية،** فقد انطلق من هؤلاء، وشمل مَن أسْقطهم وتمّمهم (أي العباسيين) بالاعتبار المؤسَّس على «**حكم الغلبة**» السياسية والعسكرية والإيديولوجية، أو ما أطلق عليه ابن خلدون «مُلكاً عضوضاً». لقد أسس الأمويون دولة قوية باتجاه إمبراطورية يشغل العرب فيها موقع القيادة والقرار. أما التغيرات النوعية فقد انطلقت عبر مجموعة من القطاعات المجتمعية، ومنها التجارة البحرية والبرية، والدولة بتبلورها كمؤسسة عسكرية وسياسية وقضائية ومالية.

وبانطلاق الإستراتيجية الأموية الاقتصادية الاجتماعية والأقوامية والثقافية من الوجود العربي أولاً، فقد تبلورت **أشكال الصراع في المجتمع الأموي في ثلاثة اتجاهات** عامة وإجمالية: ١)

اتجاه يتحدد بصراعات اقتصادية طبقية بين الفقراء والمُفقرين والمعدمين من طرف، وبين ذوي الثروة المالية والاقتصادية والعقارية وغيرها من طرف آخر. وهذا الصراع شمل الجميع من العرب وغير العرب مِمّن تنطبق عليهم خصائص الفقير والمفقر والمعدم. وإذا وضعنا في الاعتبار أن الشرخ الطبقي والاقتصادي بين هؤلاء وأولئك من ذوي الثروة والسلطة والقرار كان يتعاظم بتسارع، فسوف ندرك أن هذا الصراع كان ذا حضور كبير وعميق في حياة المجتمع الأموي، الذي قام هو نفسه على أنقاض كمّ كبير من الصراعات، التي أودت بحياة ثلاثة خلفاء. ٢) اتجاه يتحدد بصراعات بين النخبة العربية وبين النخب غير العربية، والفارسية منها على نحو الخصوص. ومعروف أن هذه الصراعات أخذت أشكالاً متعددة، وفي ثلاث مراحل. أما في المرحلة الأولى فقد أفصح ذلك عن نفسه في ما اقترب من العصبية الأموية حيال غير العرب (الموالي). وفي المرحلة الثانية - وقد تطابقت مع انتصار العباسيين على الأمويين - تضاءلت تلك الصراعات بين النخب من العرب وغيرهم إلى درجة وصلت إلى حالة التحالف (بين العباسيين والفارسيين)، بحيث كان ذلك من العوامل الكبرى في إسقاط العهد الأموي. أما المرحلة الثالثة فقد نشب فيها صراع حاد ومديد بين العباسيين بوصفهم عرباً وبين الفارسيين - البرامكة تحديداً وتخصيصاً. ٣) ويظهر الاتجاه الثالث من الصراع في

المجتمع الأموي وبعده العباسي في صيغ متناثرة، وأحياناً غير مُشبعة، أو ملفّقة من الاصطدامات والخصومات والمناوشات بين مجموعات من المثقفين الأحرار والمتنورين؛ وأخرى من المرجعيات الدينية المرتبطة بالسلطة السياسية أو الفقهية؛ وثالثة مؤلفة من قواد أو أمراء أو مُلاك مُقْطعين. وكان يُدخل في تلك الصيغ المتناثرة من الصراع فئات لا شأن أساسياً لها ولا للفئات المتصارعة معها، إلا لتغذية صراعات أخرى، كما كان يحدث حين تؤلَّب أوساط من العامة ضد مجموعة من السياسيين أو الفقهاء أو المفكرين، وكذلك من الصوفيين.

لقد **ضُبط** «**شأن الخلافة**»، ومعه كثير من حيثيات السلطة السياسية **منذ** «**اجتماع السقيفة**»، بضوابط صراع سياسي ومالي وقبلي وديني نخبوي معلن. وقد مثّل استلام عثمان نفسِه السلطة الخلافية السياسية منعطفاً حاسماً في سيرورة النظام السياسي والإيديولوجي، وذلك باتجاه استقطاب السلطة السياسية والاقتصادية والفقهية والعسكرية بين الحاكم الخلافي الأول ومن يحيط به من مناصريه من أعلاهم إلى أدناهم. وتحت هذا المعطى المحدد، انتظمت الصراعات السياسية بين عثمان وأنصاره، وعلي وأنصاره.

وقد نحدد الأفق السياسي التاريخي لكلتا المدرستين، اللتين تحولتا إلى تيارين كبيرين، **مدرسة عثمان ومدرسة علي**، بالقول بأنهما كليهما كان يطمح إلى السلطة، ولكن بطريقتين مختلفتين.

فعلي كان قد وصل إلى مرحلة الاستنفاد التاريخي، بعد تصرُّم المرحلة المكية المحمدية. أما عثمان فكان يسلك طريقاً مؤزَّراً باتجاه **قيادة العالم العربي الإسلامي** من موقع الطامحين إلى **السلطة والثروة**، والطامعين فيهما. ذلك أن علياً كان **صاحب الفرص المفوَّتة والمواقف القلقة** والمفتقِرة للحظة الحسم التاريخي. ومن الناحية المعرفية التاريخية، ظل علي حبيس البدايات التاريخية المحمدية، فقرأ التاريخ، تاريخه، وراهنه الخاص **من موقع هذه البدايات**، التي تحولت على يديه إلى أوتوبيا طامحة، برؤية لا تاريخية بل متنصّلة منها، للخلود والثبات. فهو انطلق من مسوغات شرعية إيديولوجية للسلطة، مُقصياً آلياتها الوظيفية الذرائعية، ومسوغاتها المصلحية، وسياقاتها واحتمالاتها التاريخية، وفي الوقت نفسه مُتجنباً الميول الموضوعية لهذه الرؤية. وبهذا، فإن ما غاب عنه بل ما غيّبه هو نفسه، إنما أتى تحت عنوان «دهاء المصالح» وما يقتضيه من فهم للسياقات التاريخية، بتجلياتها السياسية خصوصاً. وبالضبط، فإن هذا وذاك كانا هما الأساسيْن، اللذين انطلق منهما خصماه، بالاعتبار التاريخي وامتداداته، عثمان ومعاوية، وغيرهما(٧).

وسوف يتجلى ذلك فيما يقترب من السذاجة الأوتوبية والمأساوية عنده، حين يصوغ موقفاً سياسياً (ذا أبعاد أخلاقية وعاطفية وكذلك إيديولوجية لا تاريخية)، وحين يعتقد انه يضع يده على مفارقة دينية **غريبة وغير قابلة للفهم**، وذلك حيث يقول:

«إن الناس وليهم قبلي رجلان، فعملا بالكتاب، ثم وليهم ثالث، فقالوا وفعلوا، ثم بايعوني، وبايعني طلحة والزبير، ثم نكثا بيعتي، وألّبا الناس عليّ، و من العجب انقيادهما لأبي بكر وعمر وخلافهما عليَّ»(٨). وحيث يُنظر إلى التاريخ العربي الإسلامي **واقفاً على رأسه أولاً**، وعلى أنه **تاريخ ثأر للإسلام** «الباكر الذهبي» **ثانياً**، وعلى أنه تاريخ **مغلق ومحاصر** بالكوابيس المتحدرة من «الواقع الفاسد» **ثالثاً**، فإنه يتحول إلى **سِجل لمأساة وجودية مغلقة**: ضد السياسة كمدخل لمعاينة الواقع؛ وضد الواقع كمدخل لفهم التاريخ؛ وضد العقل لفهم المأساة؛ وضد العقل المفتوح لمواجهة تنصيص الدين نقلياً، أي عبْر تحويل هذا الأخير إلى نصوص مفقَّهة على نحو يُقصي الثمار الداخلية لصالح ظاهرٍ يمكن أن ينزاح من الباطن الحميمي.

من هذه المواقع المحدّدة وعلى الضد منها، ترتسم **معالم إيديولوجيا «جديدة»** - وهي **العنصر الثالث** في الحالة التاريخية المعْنية هنا -.

أما هذه الايدولوجيا فعليها أن تعلن أن ثمة **حاجة جديدة** قصوى لقراءة جديدة للنصوص المقدسة، بحيث يسهم ذلك في فتح الطريق أمام تكريس الركنين السابقين، الثروة والسلطة، بروح من الدنيوة والتفاؤل المفعم بروح المتعة والعبث، ولكن كذلك في إطار من التأسيس لكيان دولتي يحقق الحداثة بمقتضى العصر. أما ما قامت عليه تلك الايدولوجيا واستنبطته بإلحاح فقد

تمثل **في طموح وتشوف للتغيير والتخفف من صرامة إيديولوجيا «التحريم والنهي والعقاب»، وليس في هدف العدل البشري؛** مِمّا أسهم في تعميق اتجاهات اللا مساواة وتكريسها بمقتضى «الإرادة الإلهية»؛ فظهرت تجليات ذلك في الحقل المجتمعي العمومي بين الفقراء والمفقرين من جهة، وبين ذوي الثروة والسلطة من جهة أخرى؛ كما تجلى هذا في الحقل الأقوامي بين العرب والفرس وغيرهم؛ وكذلك في الحقل المذهبي بين السنة من بني أمية وبين الشيعة وسواهم من أصحاب المذاهب، وغيرهم.

في تلك الوضعية أخذت تنشأ حركتان اثنتان بِرِهانيْن اثنين. أما أولاهما فقد انطلق من أوساط المثقلين بأعباء الحياة وقسوتها، وبممارسة **حياة لا كرامة فيها ولا روحاً للآدمية.** وهو في هذا وعلى الضد منه، يحث الخطى باتجاه تقديم قراءة لــ «النص المقدس» يتيح لأولئك - كما اعتقدوا - الوصول إلى «عين الحق والحقيقة» المُغيَّبة من قِبل **أهل الدنيا،** ذوي السلطة والثروة، ومن قِبل من حوّلوا النص إلى حُطاطة عجفاء تفتقد الحياة والحميمية والذاتية: المُفقِّهين المُنصِّصين. أما الحركة الثانية فتتحدر من مخيَّبي الآمال والأحلام في أحقّية الإمامة والموقع الأول في الملية المحمدية، أي مِمَّن اغتُصب تاريخهم منهم، كما يرى فريق منهم. وهم، لهذا، يعيشون حالة من البؤس الوجودي لا تتقشع إلا بالعودة إلى «الحق والحقيقة» المتماهييْن مع مَن هو غائب وحاضر، وبما هو ظاهر وباطن، وبما هو توحيد للذات والموضوع.

تلك العناصر الثلاثة التي أتينا على ذكرها، وهي الثروة والسلطة والإيدولوجيا الجديدة، التأمت في نسق تغْلب عليه الوحدة والاندماج فيما بينهما، وكانت بحاجة إلى أن **تؤسس فضاءً مفتوحاً** يتيح لها (أي للعناصر المعنية) النماء بمختلف التوجهات والاحتمالات. أما هذا الفضاء فقد **جسدته المدنية، الحامل التاريخي والثقافي للحضارة الجديدة،** على عواهنها. لقد انتبه إلى ذلك وإلى ضرورته مجموعة من السياسيين والعسكريين، بل كذلك بعض الخلفاء. فكانت هنالك البصرة والكوفة، جنباً إلى جنب مع بغداد، التي تحولت إلى عاصمة الخلافة الفسيحة. وسوف نضع يدنا على أن المدينة - وهي الحقل الجيوسياسي والاقتصادي والثقافي الجديد - سوف تتحول إلى موطئ الثروة والسلطة والايدولوجيا وما يتولد عنها من حراك وصراع. وإذا وضعنا في الاعتبار أن الريف الخِلافي مثّل خزاناً مفتوحاً لثروات متدفقة تم استحداثها وضبْطها بعلاقة وثيقة مع أقنان الأرض وطرق الاستثمار والاستغلال، التي مورست عليهم، فإن وجهاً من أوجه المسألة الصوفية يفصح عن نفسه، هو أن الثراء الفاحش والسلطة القاهرة والإيديولوجية التسويغية المتواطئة، غالباً، مع هذه الأخيرة، وجدوا مصدرهم الأول ماثلاً **في النموذج الجيوسياسي الجديد، المدينة.**

وقد ظهرت في المدينة إياها النزاعات والتناقضات والصراعات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفئوية والطبقية إضافة إلى المذهبية والإثنية والثقافية، فأنتجت، هي بدورها، صيغاً وأنماطاً متعددة من التعبير الإيديولوجي، مثَّل التصوف ومدخله التاريخي، الزُّهد، أحَدها. وفي هذا السياق، تبرز ضرورة تلمّس الحامل الاجتماعي (والثقافي) لتلك العملية. ها هنا يمكن ملاحظة أن المجموعات والفئات المتشظّية بين الأعْلين من أهل السطوة السياسية والفقهية وأهل الأموال والأطيان ضمن العرب والآخرين من طرف، وبين الأدْنين من الفقراء والمُفقرين والعامة المفلوكين وكذلك ضمن العرب والآخرين من طرف آخر، كانت في طور التمخض والتشكل والولادة بصيغة وجود اجتماعي وإيديولوجي وُسطوي. وفي هذا الوجود - الحاضنة نمت إرهاصات التكوينات الإيديولوجية الأولى مع تدفق الحالة التزهّدية في أوساط آخذة ضمن القاع المجتمعي، كما ضمن أولئك الوسطيين القريبين منهم.

وثمة وجه مهم من الحديث عن التاريخ المديني، هو ذاك الذي يرى أن العناصر الثلاثة المذكورة (الثروة والسلطة والإيديولوجيات) نمت وازدهرت بل أنتجت، ما يدخل ضمن التاريخ العربي الإسلامي الحضاري، في أفق أو فضاء جديد، هو فضاء **المدينة**. فبالإضافة إلى ما تبناه واستلهمه على نحو ما هذا

التاريخ من عناصر جُلّى من الحضارات القديمة (السومرية والأكادية والمصرية الفرعونية الخ) في سياق إنضاجها وتطويرها بوصفها إنجازات حضاراتٍ مدينية سابقة ومتعددة، فإن تجلَي التاريخ العربي الإسلامي المعْني نفسه تمّ في حاضنة مدينية متقدمة، بالمنظور الحضاري(٩)؛ ممّا يلقي ضوءاً على ظهور **المدن** في الحقل العربي الإسلامي تِباعا، مثل البصرة والكوفة والفسطاط والقاهرة وغيرها. وينبغي القول، هنا، بأن المدينة لم تكن مجرد حصيلةِ اتّساعٍ وتضخّمٍ جغرافي وديموغرافي. إنها أمر آخر، وإنْ كان ذلك ضمن مفردات "المدينة". فهي حصيلة تطور شامل أو شبه شامل للحقول المجتمعية التي نمت في التاريخ، حتى حينه، ولكن بنحوٍ حاسم **تأسيساً على الإنتاج البضاعة النقدي**، وكذلك في إطار حدود **أولية لحرية الأفراد والمجموعات** – وكانت هذه ضئيلة وغير مستقرة في المجتمع الأموي والعباسي. ويشار كذلك إلى نموٍ ملحوظ للآداب والفنون ولمنظومات فكرية ذات نزوع عقلاني وتنويري مفتوح، وذلك في مواجهة صريحة أو خفية أو مُضمرة للمنظومات الإيديولوجية ذات الميل إلى رفض التعددية أو إدانتها، وإلى تكفير الأفراد باسم التجديف على الدين، أو الارتداد عنه، أو التساهل بإلزامها وفرائضه الخ.

والملفت أن الإسلام لم «يخصّ المدينة»، من موقع كونها بُنياناً أو تجمعاً بشرياً مستجداً، بأي خاصية نوعية، كما لم يُقر

أي نظام لسكانها. فإذاً، لم يكن للمدينة طابع قانوني تتفرد به. «إلا أنه كان لها في المجتمع الإسلامي وفي تطور ثقافته خلال العصر الوسيط، منزلة كبرى.. والثابت أن كل مباحث الفقه الإسلامي محددة في إطار المدينة، وهو إلى ذلك يتجاهل الحياة الريفية»، كما يتضح من حيثيات هذا الفقه المتعدد المذاهب. نعم، كانت المدينة - وهذا ما راح يتضح في سياق الاستقرار المديني المتصاعد - مركز السيطرة والثروة والثقافة. وكثير من المدن في الجزيرة العربية فعلت فعلها في إنتاج حالة من اندماج العرب عمرانياً؛ مما أنتج حالات من الوعي بكونهم عرباً، خصوصاً في الصراعات بينهم وبين من أطلقوا عليهم هوية «الشعوبية» أو ما يلتقي بها في ظروف الانفراط اللاحقة.

فمنذ منتصف القرن الثامن الميلادي برزت مدن ظهرت بمثابة مراكز ثقافية حضارية، مثل البصرة، والكوفة[١٠]، اللتين احتضنتا تكون وولادة «الحضارة والثقافة» العربية الإسلامية. وفي هذه المدن وغيرها راحت تتكون فئات وطبقات اجتماعية أخذت تتبلور وتتقسم عمودياً. فالبذخ الذي تربى عليه أهل السلطة ورتعوا فيه، كان من سمات تلك المدن. وبقدر ما تعاظم ذلك البذخ، كان البؤس يتنامى في المدن الكبرى، يداً بيد مع اتساع أحوال القمع وأشكاله، بهدف الحصول على الضرائب من طبقات وفئات كان تفقد أكثر فأكثر. وكان ذلك بسبب تناقص

موارد الضرائب المفروضة على الأراضي غير المزروعة، وقسوة المرجعيات الجبائية، إضافة إلى عشوائية الجباية المنطلقة من فئات سلطوية تمعن في النهب والاستئثار بما يصل إلى يديْها، قياسا على ما يفعله ذوو النفوذ المالي والسلطوي.

وبالعودة إلى مسألة الايديولوجيا، نلاحظ أن هذه الأخيرة أخذت تبحث عن موقع لها في المجتمع الجديد، يداً بيد مع ظهور حاجة جديدة متصاعدة في الأهمية لصوغ أو صوغ قراءة أو أكثر من قراءة لـــ «النصوص المقدسة». فلقد كان من شأن ذلك أنه قد راح يسهم بقوة في فتح الطرق والآفاق أمام تكريس «ماء الحياة» في المجتمع المذكور، نعني ذينك الركنين الحاسمين وهما السلطة والثروة. أما ذلك التكريس فقد تحدد - في حينه عموماً وخصوصاً - في ضخ الركنيْن المذكورين بروح من الدنْيوة والتفاؤل المفعم بألق العبث والمتعة، ولكنْ كذلك وبالضرورة، في إطار من التأسيس لكيان دولتي يحقق الحداثة والتقدم بمقتضى العصر. ويبقى القول بأن ما قامت عليه الإيديولوجيات الجديدة واستبطنته بإلحاح وعمق قد تمثل في طموح وتشوف للتغيير وللتخفف من صرامة «ذهنية التحريم والنهي والعقاب والتجريم»، وليس بهدف العدل البشري؛ مِما أسهم في تعميق اتجاهات اللا مساواة وتكريسها بمقتضى «الإرادة الإلهية»؛ فظهرت تجليات ذلك في الحقل المجتمعي العمومي بين الفقراء والمفقرين والمذلين من جهة، وذوي الثروة

والسلطة ومن يلحق بهما ويخدمهما ويعيش في القرب منهما وفي خدمتهما من جهة أخرى. كما تجلى هذا في الحقل الأقوامي الإثني بين العرب وبين الفرس وغيرهم من أنماط الشعوب الأخرى، التي أصبحت تحت الحكم العربي الإسلامي؛ إضافة إلى حقول أخرى، هو الثقافي والمذهبي الديني بين مسلمي الشيعة من جانب وبين مسلمي السنة من بني أمية؛ إضافة إلى أطراف أخرى تدخل في الحقل المذهبي والثقافي.

في تلك الوضعية المركبة والمعقدة والمتداخلة، والمفتوحة على احتمالات متعددة، أخذت تنشأ حركتان اثنتان برِهانين اثنين بآفاق كانت ذات حضور كثيف. أما أولهما فقد انطلق من أوساط المثقفين والمتنورين المثقلين بأعباء الحياة وقسوتها وبممارسة حياة لا كرامة فيها ولا روحاً للآدمية. وهم في هذا وعلى الضد منه، يحثون الخطى باتجاه تقديم قراءة للنص الديني تتيح لهم - كما اعتقدوا - الوصول إلى وحدة الدين والدنيا كليهما المغيَّبة من قِبل **أهل الفقه** وغيرهم من ذوي السلطة الدينية وحدها. وظهر الرهان الثاني من بنية فئات الفقهاء والقراء والمنظرين المتشددين **الظلاميين**. وبين هذا وذاك ومواقف أخرى منحدرة من مواقع متعددة، كان على (أهل الحق) - وهم المتصوفة - أن يكتشفوا موقعهم الحميمي الخاص. وقد راح ذلك ينتج مشكلات ومعضلات جديدة راحت تلح على أهل الحق أولئك للنظر فيها، وللوصول - من ثم - إلى أجوبة مقنعة

مريحة، خصوصاً وأن ثمة مسائل مبدئية وتأسيسية لم تكن قد انتهت إلى النتائج المطلوبة.

ونشير هنا إلى الملاحظة المنهجية ذات الحضور الصريح، فيما مرّ معنا، وتتمثل في كون التخوم التعريفية الثلاثة الواردة في الفقرة(٢) من عنوان الفصل الأول (أي: التصوف لغة اصطلاحاً ورمزاً)، قائمة على علاقة وثيقة فيما بينها، لكنْ مع بقاء الخصوصيات الذاتية لكل منها. أما وجه العلاقة المذكورة فيتجلى في أن الدلالة الواحدة للتصوف تجدها حاضرة في نسيج دلالتيه الأخريَيْن. ففي اللغة كما في المصطلح وفي الرمز نضع يدنا على علاقات متشابكة تهيمن فيها فكرة جامعة حاسمة **هي ما نريد معرفته من «التصوف»**. فإذا كانت الدلالة الأولى تشير إلى التصوف، فإنه - بحسب السراج صاحب كتاب (اللمع) - يظهر هذا الأخير، أي التصوف كلفظ، تعبيرا عن **«ردائهم»**. وبالاعتبار ذاته، كان عمر بن الخطاب قد تحدث عن النبي معظّماً، حين ذكّر بأنه كان يلبس الصوف ويركب الحمار ويُردف خلفه ويضع طعامه على الأرض (وقد أتينا على ذكر بعض ذلك في سياق آخر سابق - هذا الفصل الثاني). وبالمعنى اللفظي، يظهر أهل الصُّفّة، الفقراء المعدمون الذين آواهم النبي على صفة المسجد، بأرديتهم الصوفية. وأخيراً كان يُخبَر عن الحسن البصري، أنه كان يلبس **الشَّعر** (**الصوف**)، ويأكل من الشجر، ويبيت حيث

يُمسي. أما في «عيون الأخبار– جــ٢» فيرد خبر طريف ومناسب للمطلوب منه، وهو «إن عيسى خرج على أصحابه **في جبّة من صوف وكساء** وكان حافياً»(١١).

وتأتي **دلالة الصوف هنا،** فتفصح عن نفسها وحضورها الكثيف في حالات القلة والعوز والفقر، وكذلك، **الإفقار** أي الهبوط من الوسط إلى الأدنى والتشظي بصيغ مفتوحة في الاطراد الأفقي والعمق وما يُفرزه من تكسُّر سوسيو سيكولوجي مصحوب بهلوسات نوستالجية (ماضوية). أما الحالة الأخرى المحتملة في الحضور الكثيف على طريقة (الثعلب الذي يقلب دلالة العنب الشهي إلى دلالة الحصرم عبْر العصا الغليظة التي يراها في يد الناطور)، فيمكن أن تبرز بكيفية الشعور بالأنفة وبمدافعة الشهوات والاستعلاء عليها وعلى منْ يمارسها: أيها السادة المتخمون بالمال والثراء (الفاجر) والمستأثرون بالسلطة والقوة، نحن لا ننظر إليكم بعين الحسد والتملق، وإنما بعين التفوق عليكم والرثاء لكم! وقد يتفرد فعل الإفقار بأهمية خصوصية استثنائية تقوم على أن المفقرين المتحدرين عموماً من الفئات الوسطى، حيثما تعبر عن وجودها بقدر أو بآخر وبكيفية أو بأخرى، غالباً ما يكونون حائزين على **حدّ من الحراك الذهني** العقلي ضمن **ميْسورية** مادية حياتية أولية؛ فيجيء هذا الحراك ليسهم في صوْغ ردٍ تأسيسي متين **بديل** على وضعية «الوسطية

المجتمعية»، التي قد تتحول لدى الساقطين منها والمتشظيّن عنها إلى **مثالِ فردوسٍ مفقود** يبحثون عنه عبثاً في هذه الحال في سجون أفكارهم وعواطفهم وآمالهم في ذلك المثال المنطلق من عالمهم المأزوم باتجاه عالم **آخر**، هو عالم سعادة عذبة تتحرك بين الاستحالة وبين إمكانية التحقق وكان ذلك يأتي في سياق اصطخاب يأخذ عليهم حيواتهم؛ خصوصاً أنهم - في شخص أهل الصفة- كانوا يعاملون من أهل بيت النبي بكثير من المودة والرعاية(١٢).

ومن المعطيات العمومية أن ارتداء الصوف لا يكوّن، بذاته، حالة تشي بـــ «التصوّف». لأنه - في أحوال معينة- ربما يكون كناية عن الثراء والجاه والرضى والرغبة في التمتع **بمختلف** أشكاله. ومن ثم، كي يكون الأمر دالاً على التصوّف المعْني بالإشارة إلى التصوّف المقصود هنا، ينبغي أن تتوافر عدة حالات. فمن ذلك ينبغي أن يكون ضمن **الوعي العمومي** أن الصوف هو رداء **من لا رداء له**؛ وأن يكون هذا الأخير **قابلاً للتداول** ضمن المنظومة الثقافية العامة وفي نطاق الممارسات المجتمعية الشعبية، والمزاج الشعبي خصوصاً، بصيغة **التزهّد** والترك، ترك «الدنيا». ومن وجه آخر، ينبغي أن تكون ثمة وضعية من القلق والاضطراب وربما أيضاً من النزوع إلى «الخروج» من الحياة الراكدة وعليها، التي أسس لها وشرعنها قدْر كبير من تمحّلات وشكلانية فئات من الفقهاء ورجال الدين والمعمَّمين. وبالطبع، يدخل في هذا الحقل ما

أشرنا إليه - في موضع سابق- حول التردي المطرد للأوضاع المادية الخاصة بالسواد الأعظم، خصوصاً في مدن الدولة الأموية ووريثتها الإمبراطورية العباسية المترامية الأطراف، مع استفحال التهميش الاجتماعي والسياسي خصوصاً. أما الحالة الأخرى فتمثل إشكالاً مركباً من ظواهر متعددة تنتمي إلى ما يمكن اعتباره **مرحلة انتقال من عهد الرسول** وبعض عهد الراشدين الأربعة، إلى **عهد جديد جسّد انقلاباً على سابقه،** خصوصاً اجتماعا واقتصاداً وسياسة ومنظومة قيم وثقافة، وغيرها. فإذا كان الزهد التلقائي قبيل الإسلام وفي بواكير النبوية، أمراً ذا حضور في أوساط المُعدمين والمنبوذين من العبيد والأحرار العوام، بوصفه ردّ فعل على أرباب الثروة ومظالمهم من قِبل المناهضين لدعوة محمد، فإن مرحلة توطد الإسلام داخلاً وخارجاً جاءت بنمط من زهدِ جموعٍ متعاظمة ومطردة من المسلمين، كموقف مناوئ للثروة وللسلطة، وللدنيا التي تحولت أو كانت في طور التحول إلى أن تستفرد بها الأرستقراطية العربية (الأموية) خصوصاً، ثم الأرستقراطية العربية والأعجمية (العباسية) بمقاييس كبرى ومتقدمة.

في ضوء ذلك وانطلاقاً من رهافة الاختلاف بين النظر فعلاً والفعل نظراً، نرى أن ما عرّف به جميل صليبا **التصوّف** هو أقرب إلى أن يكون تعريفاً **للزهد.** كتب الباحث المذكور: «التصوّف طريقة سلوكية قوامها التقشف والزهد..»(١٣). إن التوقف عند ذلك

النمط الثاني من الزهد ذو أهمية خاصة، وذلك لأنه يمكن أن يكون واحداً من أهم عوامل نشأة التصوَف العربي الإسلامي.

فلقد بدأت ترتفع أسئلة نوعية جديدة في عقول الناس وضمائرهم، وبكيفية خاصة لدى المسلمين المُشبعين بالتقوى والنزاهة والضمير الحي؛ وكان هؤلاء قد بدؤوا يظهرون بمثابتهم رهاناً على الحفاظ على استمرارية (الإسلام الحق) في عيون الباحثين عن العدل. وهؤلاء هم أنفسهم الذين راحوا يعيشون التحولات الجديدة العظمى، التي أخذ المجتمع الفتي الجديد يعيشها في سياق وفي أعقاب «الفتوحات» الخارجية، **وانعكاساتها في الداخل**. وما أثار انتباه أولئك وغيرهم تعاظمُ الثروة في ظل التغييرات، التي لحقت بالنظام السياسي (والاقتصادي)، مع استتباب شبه كامل لسيطرة معاوية بن أبي سفيان، بحيث جرى الانتقال من نمط ما من السلطة الفقهية والسياسية الشوروية إلى سلطة ملكية؛ أو كما وردت عند ابن خلدون تحت مصطلح «المُلك العضوض» الوراثي. والمُلفت في هذه السلطة أنها كانت مطلقة في يد الخليفة ومَن يكوّن أركان حكمه في الولايات. وهي كذلك، مطلقة بالنسبة إلى امتلاك الأموال والعقارات والمناصب والتصرف بها. وبتعبير آخر، تحول «بيت المال الإسلامي» إلى «بيت مال خلافي – ملكي»؛ وصار توزيع المناصب الإدارية والشرعية والسياسية وغيرها

مرهوناً بالعلاقات القبلية والأسرية، والمستندة إلى مصالح الخليفة ومَن يتبعه. وهذا، بدوره، راح يُشعل نيران الهبّات والاضطرابات والصراعات بين فرقاء متعددين، يتصدرهم فريقان كبيران، فريق القمّة وفريق القاع (وسنلاحظ لدى هذا الأخير أن أطرافاً منه كان لهم علاقة بالتصوّف والمتصوفين بدلالتين اثنتين، واقعية وأخرى رمزية قوية وتعتبر من صلب الزهد).

كان ذلك هائلاً وكارثياً بالنسبة إلى من أخذَ الإسلام بمثابته دعوة للحرية والعدالة والمساواة، بحدود العصر في حينه. فكانت البدايات الأولى قد استُقطبت بالأحداث السلمية والدموية كلتيهما وبحسب التوازنات المشخصة، وخصوصاً تلك التي اقترنت بحكم عثمان بن عفان ثم بمقتله، وبالصراع الذي انفتح بين «العثمانيين – الأمويين» وبين دعاة تلك الثلاثية في أوساط العرب والشعوب الأخرى، ضمن الإطار الإسلامي.

لقد نشأت الشيعة (أنصار علي) في مواجهة الأموية (أنصار معاوية وجماعاته ودعاته اللاحقين)، وكان ذلك قد دار حول مسألة **الحاكمية وشرعيتها**: لِعلي أم لمعاوية؟ وتبلور الفريق الثالث ممثَّلاً بالخوارج القائلين: الحكم لا لهذا ولا لذاك من الفريقين المذكورين، وإنما هو لله وحده في قادم الأيام (لا حكم إلا لله). ويأتي الفريق الرابع، ليُخرج المسألة من الحيّز

المجتمعي الدنيوي، ويلحقها بالله، أي مرجئاً إياها ليوم الحساب، حيث يبت فيها الله (المرجئة). وإذا كانت هذه الوضعية، بدورها، قد بلورت مجموعة من التيارات المتناحرة تناحرَ أولئك على نحو راح يهدد البلاد والعباد إضافة إلى العقيدة الإسلامية، فقد شعرت مجموعة أخرى مِمّن كانوا -كما أشرنا- مشْبعين بهذه العقيدة، ورفضوا الانغماس في تلك التيارات سلباً أو إيجاباً، وأشعروا -إلى ذلك- بالخطر يحدق بهم، وبالدولة وبالأمة (بالاعتبار الديني أو بالاعتبار السياسي أو بهذين كليهما وبالإسلام، إسلام النبي والراشدين). هكذا نشأ **التركيب الجديد**: **أُناس أثقلت عليهم الكوارث والمخاطر، فآثروا الخروج من الحلبة الملتهبة، واعتزالَ فاعليها،** ليعيشوا إيمانهم الصافي من الداخل. وكان ذلك قد جسّد **حيثيات «الهجرة» إلى «الضمير الأخلاقي الديني النقي»**؛ مِمّا أفضى إلى نشوء تيار يرى نفسه فوق كل التيارات، أي تيارِ رفْض الاصطفاف إلى جانبها ضمن بُعْد أفقي، واختار، بدلاً من ذلك، **البعد العمودي**، الذي يجد طريقه وغايته يقودان إلى الله، دون توسّط.

ذلك كان **الباعثَ الأكثر إشكالية وتعقيداً على نشأة الزهد الباكرة.** وجدير بالقول إن هؤلاء وجدوا في القرآن ما يكرس الباعث المذكور، ويُشرْعنه، ويجعله الردّ الوحيد على كل ما سواه. ومن شأن هذا الإشارة إلى أننا إذ نتكلم على البواعث، التي كمنت وراء نشأة الزهد في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط، فإننا

نعني به ما انطلق **من هذا المجتمع ذاته أولاً**، وضمن شبكة **العلاقات** الواسعة التي ربطته لاحقاً بالمجتمعات المحيطة به **ثانياً**، وكذلك بتلك التي اتجهت إليها أهداف **حروب الفتوح ثالثاً**؛ مع العلم بأن هذه المجتمعات لم تكن بمنأى عن الإسلام الباكر، بل كذلك عن المجتمع العربي ما قبل هذا الأخير. فبدءاً بالقرآن والحديث النبوي وانتهاءً بالتشكيلات الثقافية والدينية لاحقاً، كان هنالك ما يحفز على نشوء الزهد ونشوء **ما سينطلق منه ثم ينفصل عنه نسبياً**، أي **التصوّف** الإسلامي العربي، بدلالتيه الاصطلاحية والرمزية. **فضمن جدلية الحياة والموت**، والباقية والفانية، التي تأسس عليها النص القرآني الحديثي، كان قد نشأ وتبلور التصوّف المذكور، إنما بالتعاضد العميق مع البواعث والعوامل والأسباب الأخرى، المأتْي على ذكرها سابقاً. وبالطبع، فإن وظائف الزهد القرآني - الحديثي المؤسَّسة على تلك الجدلية والمنطلقة كذلك منها، اختلفت عن وظائفه التي ستتبلور ضمن الظروف اللاحقة، وهي تلك التي ستنبت في حاضنة المجتمع العربي الإسلامي الإمبراطوري، انطلاقاً من المراحل الأخيرة للعهد الراشدي. وقد كان ذلك المنطلق عامراً بالشخصيات الحية الكبيرة والإشكالية، التي راحت تعيش الصراعات والانقسامات الجديدة في المجتمع، بكثير من الأسى **والقلق المأساوي الديني وربما كذلك الوجودي**. وبدأ الرهان على «**معراجهم**» إلى السماء

يشق طريقه المفعم بالمفاجآت والتدفقات، حيث راحوا يبحثون عن الخلاص والطمأنينة والحقيقة الضائعة. وإن ما قاله أحد الصحابة **(وهو سعد بن أبي وقاص)**، حين طولب بحسم موقفه من الصراع بين الفريقين الرئيسين، فريق علي وفريق عثمان ومعاوية، يقدم **تعبيراً هائلاً** وعميق الدلالة على ذلك القلق. قال ابن أبي وقاص رداً على سؤال: **لمَ لا تقاتل؟: حتى تأتوني بسيف ينطق، فيقول هذا مؤمن وهذا كافر!** بل ثمة رواية مأساوية، يقول فيها أبو حاتم البستي ما يلي: «قتل ابن جرموز الزبيرَ، ثم أتى علياً يخبره فقال علي: سمعت رسول الله» يقول (قاتل ابن صفية في النار). فقال ابن جرموز: «**إنْ قاتلنا معكم فنحن في النار؛ وإن قاتلناكم فنحن في النار. ثم بعج بطنه بسيف فقتل نفسه**»[١٤].

لقد كان من بين تلك الشخصيات الحية والكبرى اثنان صحابيان بارزان طَبعَا البواكير الزهدية الإسلامية بطابع حميمي ومفعم بشفافية خاصة، هما أحد روّاد الزهد والشفافية: **أبو ذر الغفاري** وتوفي عام٣٢ للهجرة، **وحذيفة بن اليمان** وتوفي عام ٣٦ للهجرة. **أما هذان فقد راحا يدعوان** -مع ثُلة من الصفوة المخلصة خصوصاً للنبي- **للعودة إلى «الأصول»** المتمثلة بالإسلام الباكر، الذي بشر به النبي، وعاشه وقدم نفسه مثالاً حياً للاقتداء به، **ولكنْ بعد** الانسحاب من المجتمع، الذي أصبح أو كاد يصبح غريباً عن هذا الإسلام. وعبْر تلك الدعوة، كان هنالك آخرون

ممن أعلنوا رفضهم للمجتمع «الفاسد» من طرف، وتوحُّدَهم في عوالمهم الذاتية من طرف آخر، ينسجون فيها مُثُلهم العليا **في الشوق إلى الواحد الأحد، والزهد في الآحاد.**

وجدير بالأهمية الإشارة إلى أن ذينك الاتجاهين أو ربما الميْلين راحا يتحولان إلى حالة تلفّ جموعاً ممّن دخلوا المجتمع والتاريخ العربيين الإسلاميين تحت أسماء جديدة، صار لها أنصارها ودعاتها والمدافعون عنها، من مثل **النُسّاك والزهّاد والبكائين والسائحين والقصّاصين الوعاظ والمجذوبين من أهل الله.**

وكما يعْلمنا تاريخ التصوّف، فقد «بدأت هذه الطوائف تظهر منفصلةً، لكنها ما لبثت أن توحدت في مدرستين اثنتين على تخوم العراق، **مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة**»[١٥]. وبعد حين، تتحول **بغداد** إلى مركز الحركة الصوفية انطلاقاً من عام ٢٥٠ للهجرة. ويرى باحثون[١٦] أن هذا التاريخ هو الذي كان تاريخَ انطلاق الحلقات الصوفية الأولى، التي أخضعت المسائل الدينية والروحية لمناقشات تضمنت مناحيَ ودلالات متعددة، ستتمخض عن تحولات ملحوظة في المنظومة الدينية والروحية والفكرية العربية الإسلامية في قادم الأيام.

وفي سياق آخر متمّم، كانت التوجهات الزهدية في خُراسان، التي غدت جزءاً من الدولة - الإمبراطورية الصاعدة - قد عرّف أصحابها أنفسَهم تحت اسم «**الملامتية**». ولما كان هذا

الاسم قد ضُمِّن، في مراحل نشأته وتبلوره، أفكاراً وصفات سلبية، مثل القذارة البدنية والاحتقار الذاتي، فقد تخلى أصحابه عنه كتعريف بهم، **وراحوا ينضوون في إطار الحركة الصوفية العامة، بشخصيتها العربية الإسلامية.** حدث ذلك، دون انحسار «الملامتية» نهائياً؛ إذ إنها تحولت إلى حالة جزئية ضمن الحركة المذكورة؛ هذا بالإضافة إلى أن فكرة «**الملامة**» **القرآنية** ظلت، في نسيج الصوفية، عاملاً من عوامل تكوينها واستمرارها وتنوع شخوصها؛ وهي فكرة تستقي رمزيتها من «النفس اللوّامة»، التي يتحدث عنها القرآن في معرض التنديد بالأهواء الذاتية، التي يمكن أن تكون حاضنة للشك والريبة والقلق. ومن ثم وحسب أقوال ابن نجيد وأبي حفص - وكانا قريبين من الحركة الصوفية - فإن «**الملامتي** لا يرى لنفسه حظاً على الإطلاق، ولا يطمئن إليها في عقيدة ولا عمل، ظنّاً منه أن النفس شر محض وأنها لا يصدر منها إلا ما وافق طبعها من رياء ورعونة»(١٧).

وينبغي هنا ضبط النظر باتجاه الحالة التزهّدية ثم التصوفية، التي ما كان لها (أي الحالة) أن تتبلور بقوة وكثافة وشمولية تقريباً، **خارج المدينة،** أي خارج مسرح الأحداث السلطوية والمالية والمصالح الاقتصادية والفتن العرقية والمذهبية، وضمن تجمعات متحركة رجراجة من الفقراء والمفقرين والمعدمين، ومن رجال العسس والسُّرّاق والمفلوكين (المجذوبين من أهل الله)

وأهل الحضْرة، والذين يفترشون الشوارع، ويحضّرون الأرواح المدعَّوة إلى تقديم أجوبة لِمن يبحث عنها الخ).

ولا بد من الإضافة الحاسمة القائمة على أن تلك الحالة التزهُّدية ثم التصوفية المُسْتبْطِنة في الآن نفسه لهذه الأخيرة، كانت جزءاً من بنية ذهنية مجتمعية، من مكوِّناتها وعناصرها الأخرى العديدة في تعدادها ولكنْ المتناسِجة فيما بينها على نحو يشي بخط تكامل بين عناصرها هو - بالأساس- خط تكامل النسق الثقافي والحضاري الذي يجمع بينها، نقول إذن، من مكوناتها الفقهُ والشريعة وعلم الكلام في الحقل الإسلامي؛ جنباً إلى جنب مع مكونات وعناصر أخرى في البنية المذكورة، ولكنْ ذات انتماء ديني ذهني آخر، مثل المسيحي والنصراني والزارادشتي، وغيره.

وقد كانت هذه وتلك من المكونات والعناصر المذكورة - في مرحلة ما زالت مبكرة بالنسبة إلى نشأة ونمو البنية الذهنية المجتمعية إياها في الحقل العربي الجيوسياسي والثقافي- منشغلة بأمور تتصل بضبطها وسسْتَمتها وتقعيدها في ضوء جدليات السلطة والثقافة والمادي المعيشي المسحوق والروحي الإنساني المستباح؛ مِمّا جعل من المحتمل دائماً أن يقود ذلك إلى إهمال بل إقصاء الوجه «الروحي الذاتي» بمثابته حالة «ذاتية شخصية» هي - في أحسن أحوالها-: «أنْ يُعاذ بالله منها». **في هذه الحال من الخواء**

الروحي والتهدّم المادي، تبرز الأشواق لعوالم مفعمة بالعدل والحب والكرامة، بقدْر ما تتحول هذه الأشواق إلى **أحوال** تداهم أصحابَها، لتكرّسهم في وضعيات مرهفة تتحرك على حدّ السيف؛ كاشفةً في المتناقضات والمتوافقات وما بينها «مالا أذُن سمعت ولا عين رأت». فثمة تحول من الصحو إلى السُكْر، ومن الحضور إلى الغيبة، ومن المكوث إلى الهجْر، ومن الهيبة الصارمة إلى الأُنس الآسر، ومن الامتلاء الوجودي إلى الفناء الكئيب، ومن المكاشفة إلى المراوغة، ومن المشاهدة إلى الاحتجاب، ومن القْبض إلى البسْط، ومن المحاسبة إلى إسقاط التكاليف، ومن الخضوع إلى الحرية، ومن الشوق إلى الانكفاء الخ..

وسوف نمر على ما يتصل من هذه المسائل بموضوعنا، وعلى غيرها في سياق تاريخها ببنيانها الاصطلاحية وبمشكلاتها ومعضلاتها. وفي هذا وذاك وعلى ضوء النتائج التي سنصل إليها، سنأتي على نماذج من الشخصيات الفاعلة المؤثرة، التي أنتجتها على نحو يأخذ بعضُها برقاب بعض **باعتبارات ثلاثة، هي الوصفي والتفاعلي والقائم على المقارنة.**

وقبل أن ننعطف نحو هذه المهمات، نود الإشارة إلى أمرين اثنين وثيقيْ الصلة بما نحن بصدد. أما الأول منهما فيقوم على لفْت النظر إلى أن تعرضنا للبنية السوسيو اقتصادية، والسياسية بقدْر أقل، في التاريخ العربي الإسلامي المطابق لتجليات الظاهرة

الصوفية وحيثياتها المختلفة، كان ذا أهمية خاصة بالنسبة إلى تمثُّلها؛ خصوصاً **في جذورها التاريخية**، التي مثُلت في **«الزهد التلقائي»**. بل إننا نسجل الملاحظة نفسها بالنسبة إلى الموضوعات التي طرحنها في الأجزاء السابقة، وخصوصاً منها ما دار حول الفكر العربي الباكر، وحول تاريخ اليهودية والمسيحية، وحول الإسلام نشأة وتأسيساً، وحول التحول من الميتافيزيقا الدينية إلى الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة. لذلك، كان من المفهوم أن تَرِد معلومات ومعطيات من التاريخ العربي مرات متعددة في مختلف الأجزاء المذكورة. وفي هذه الحال، كان علينا أن نتنبّه إلى الوظائف والسياقات والدلالات المختلفة، التي وردت فيها أو حملتْها، اختلافَ الموضوعات التي عالجناها فيها.

* * *

بعد هذا الذي أتينا عليه والذي يفصح **عن ميل منهجي أولّي للانطلاق من** «**الصوف**» **كجذر** اشتقاقي لغوي للتصوّف، نرى أن مسألة «الاشتقاق» اللغوي هذه لم تُستنفد رغم ذلك في ضبط لفظة «تصوّف». وفي هذه الحال، يصح القول بأن تلك اللفظة تجد أصلها اللغوي والاصطلاحي **ربما في كل أو** معظم ما أورده الكتاب والمؤرخون حول ذلك. فما رآه البيروني، مثلاً، من أن لفظة تصوّف مشتقة من المقطع الثاني للفْظة فلسفة في اليونانية philo – Sophia، ويعني (الحكمة)، يمكن أن يكون قد أسهم في

منح الكلمة وضوحاً أو تأكيداً يدعم دلالة التصوّف فيها. والأمر نفسه يظهر في حال أتينا على كلمات أخرى، مثل «الصوفانة»، و«صوفه»، و«صوفه القفا». فالأولى هي اسم لبغلة رعناء قصيرة لا تحتاج إلى عناية، في إشارة إلى أن المتصوّف يكتفي بالنزر القليل من الطعام والشراب.

وسوف نفترض أن ذلك كله ذو علاقة بـــ «الصوفية»، لكنْ دون أن يُخل في أهمية الإشارة إلى **الموقع الواضح لكلمة «الصوف»** في نشأة التصوف؛ نظراً إلى أنها **تحتمل من المعاني والدلالات ما يقترب،** إنْ لم نقل ما يتماهى، من الأحوال والوضعيات الطبيعية العفوية لحياة بشر فقراء أتت على ذكرهم بعض الكتابات العربية قبيل الإسلام (العهد الجاهلي)، وفي المراحل الأولى من الإسلام، وخصوصاً قبل حروب الفتوحات، مثل **أهل الصُّفة.** فهؤلاء كانوا غالباً ما يفتقدون حتى سدَّ الرمق بالضبّ؛ ونادراً ما يمتلكون ما يأتزرون به على نحو يغطي من الجسد ما ينبغي أن يغطّى.

إن ذلك الذي أتينا على ذكره جدير بنا أن نضعه في مركز الضوء؛ إذ حال ذاك تُتاح لنا إمكانية إتيانه بمثابته **رمزاً**، قد ينفك من الجزئيات والحيثيات، التي انطلق منها: اللا ثروة، واللا مِلكية، واللا سلطة، **والخروج** من العالم والجسد **والخروج عليهما**، **وخيبة** الأمل من الدنيا ووضعها - دون أسف- وراء القفا، الخ.

وسنعرض لبعض التعريفات، التي تضع هذه الأحوال أمامنا، بقوة وحميمية، وبلغةِ المأساة الوجودية؛ مِمّا يسمح بالنظر إلى ذلك **بوصفه مصدرية متدفقة لرمْزية** الحالة الصوفية، **من حيث هي انتفاضة في وجه** الاستئثار والجشع والحماقة والرذيلة الباذخة في الاستهلاك، وكذلك في الإقدام على الدنيا بشبقية فاحشة. وتبدو آلية اندفاعه تلك الانتفاضة ماثلةً في حركة التفافٍ على الموقف: على الدنيا، وعلى الاستهلاك، وعلى الاستئثار والجشع؛ كما على الثروة والملكية والسلطة، وما يندرج في هذه المحاور الكبرى من حيثيات أخرى.

هاهنا. بالضبط، يبرز **التعريف الذي قدمه سمنون المُحب**، حين سُئل عن التصوّف، وكان قد توفي قبل عام ٢٩٧هـ، فقال: **إن التصوّف هو «أن لا تملك شيئاً، وأن لا يملكك شيء»**(١٨). أما **أبو الحسن النوري** (توفي عام ٢٩٥هـ) فقد لامس مسألة المِلك والتملك بصيغة تقترب من تلك، وتلتقي في بنيتها الحاسمة. والنوري هو ابن المرحلة ذاتها، التي عاشها سمنون؛ وهذا ما يشي به موقفه، الذي يُفصح عن نفسه بأن الصوفية **«لمّا تركوا كل ما سوى الحق، صاروا لا مالكين ولا مملوكين»**.

ففي ذينك التعريفيْن نضع يدنا على مفارقة طالما أعلنت عن نفسها في أحوال وظروف إنسانية مجتمعية، تقوم على **جدلية المقدس المدنَّس**، والمرغوب المرفوض؛ أي على الإرث التاريخي

العالمي، الذي أتينا سابقاً على ذكره والمتمثل في حكاية الثعلب والحارس والعنب الحصرم. فإذا كان ما ترى أنه حق لك وأنك مدعوٌ لأنْ تمتلكه لكنْ دون قدرتك على ذلك لأنه هو في الآن نفسه **بأيدي مَنْ يمتلك القوة والمهابة**، فإنك في لحظة من القنوط والشعور بالإحباط والاستفراد والاستفزاز **تُعيد بناء** ذلك الذي «تمتلك» باسم الحق، ليصبح حقاً ملوَّثاً وملوِّثاً في فِناء القوة والمهابة. وهنا، **تبدأ رحلة البحث عن اللا انتماء** على هذا العالم، بقضّه وبقضيضه.

ولقد أفضى ذلك إلى الحالة السوسيونفسية، التي ستُضبط لاحقاً - وفق دراسات سيكولوجية وسوسيولوجية - تحت مصطلح «**الاغتراب**»، حيث تجد نفسك، حيال ما هو حق لك أن تمتلكه، بوصفك المنتجَ له، ولكنه تحوّل إلى قوة مناهِضة لك، **بعد أن أصبح** في أيدي طغاة المال والسلطة والمرجعية الإيديولوجية (الدينية تخصيصاً).

أما المنحنى الخصوصي، الذي سيقود تلك العملية المركبة إلى **حيث يحل الآخر محل الأنا** بفعلٍ تسلّطي طاغوتا، فهو الذي جسّد عملية التأسيس لنشأة **الانزياح باتجاه الصوفية**، في مرحلتيها الاثنتين الكبرييْن، الزهد والنظر.

ذلك الموقف هو الذي **مكّن الطريق للهجرة إلى السماء أو إلى ما اعتُبر** الأعلى والأسمى والأخلدَ، الذي نُظر إليه - كذلك - على أنه الحقيقة والحق بإطلاق. بل باحتمال آخر لمسار الموقف

يمكن القول، كان ذلك **نتاجاً شرعياً للزهد في سياقه المفتوح،** وقطعاً معرفياً معه. وبقول آخر، ما كان للتصوّف النظري اللاحق أن يظهر بعيداً عن الجذور التحفيزية المتدفقة لزهْد الأوائل الكبار، بكيفية محددة. ولكنْ بعد أن نشأ ذلك التصوّف وتبلور، لم يعد بحاجة إلى الزهد في صيغته الأولى، العملية في جانب رئيس منها؛ دون أن يعني ذلك أن الصوفية قطعوا، كأفراد، مع حالة الزهد والتزهد. وقد نذكر من أولئك الزاهدين الأوائل المرموقين، **أبا ذر الغفاري** (توفي عام٣٢ للهجرة)؛ **وسلمان الفارسي** (توفي عام٣٦ للهجرة)؛ **والحسن البصري** المعتزلي الشهير (توفي عام١١٠ للهجرة)؛ **ووهب بن منبه** (توفي عام١١٤ للهجرة)؛ **وسفيان الثوري** (توفي عام١٦١ للهجرة).

ولعل المعلومة الإيديولوجية التالية، التي يقدمها **وهب بن منبه،** تسهم في تحديد الأفق العمومي الأوّلي لمرحلة الزهد، في وجهه الحاسم. يقول، وقد وجه قوله لعطاء الخراساني: «**كان العلماء قبلنا قد استغْنوا** بعلمهم عن دنيا غيرهم... فأصبح أهل العلم اليوم فينا يبذلون لأهل الدنيا علمهم لِما رأوا من سوء موضعهم عندهم. **فإيّاكَ وأبواب السلاطين،** فإن عند أبوابهم فتنة كمبارك الإبل، لا تصيب من دنياهم شيئاً إلا وأصابوا من دينك مثله».

انطلاقاً من ذلك النص المركّب، يمكن وضع اليد على **المفاصل المحورية الكامنة وراء تشكُّل الزهد تصوفاً،** أي في السياق

الذي **صار فيه** تصوفاً. هاهنا، تُفصح عن نفسها **ثلاثة مفاصل،** تقوم العلاقات فيما بينها بصيغة **التضايف الوظيفي.** أما المفاصل فهي **العلم اللّدني (الحدْسي)** عموماً، **والإيديولوجيات الدينية، والمرجعية السياسية السلطانية.** ويمكننا أن نقارب ذلك عبْر ضبْطه بثلاثة مستويات، تظهر على النحو التالي:

مستوى أول: العلماء من ذوي العلم (اللدني) الحدسي في مواجهة (الدنيا)، التي تبرز هنا كنايةً عن السلطة السياسية والسلطة الفقهية والمال الفاسد، خصوصاً.

مستوى ثان: العلماء يلفّون على تلك الدنيا ويدورن، كنايةً عن محاولتهم الحيلولة دون تمكُّنها من اختراقهم.

مستوى ثالث: محاولة انسلالهم من تلك الأطراف عبْر مواجهتها بسلطة «الحق والحقيقة»؛ وذلك بدلالتين اثنتين، واحدة بهجر «الدنيا» وإدانتها، وأخرى بالتناهي في «عالم الحق والحقيقة».

وسوف تتاح لنا إمكانية فتح الكون بين المفاصل الثلاثة المذكورة، أولاً، وبين المستويات الثلاثة الأخيرة الناظمة لتلك المفاصل، ثانياً، وأخيراً بين هاتين المجموعتين ثالثاً عبر «التأويل الصوفي»، الذي اقتحمهما بعمق وربط بين عناصرهما.

* * *

هوامش وإحالات

الفصل الثاني

(١)

حيثيات واستحقاقات

(١) انظر: محمد علي أبو ريان-الحركة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص١١.
(لم نحصل على نشرة نيكاسون لكتاب اللمع - لندن ١٩١٦).

(٢) السابق نفسه.

(٣) السابق نفسه.

(٤) تاريخ الطبري - الجزء الرابع، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، طـ٢، دار المعارف بمصر ١٩٦٢، ص٢٢٦.

(٥) نفسه - ص٣٣٩.

(٦) في العموم الإجمالي، لم تكن توجد طبقة من مُلاّك الأراضي في عهد النبي، بقدر ما كان التجار والمرابون (وكانوا جميعاً يقومون بالوظيفة نفسها) هم أرباب المال والثروة. لكن الأمر سيختلف لاحقاً، حيث تنفتح أبواب واسعة للثروة والثراء عن طريق الأراضي الواسعة، التي أتت مع حركة الفتوح المتدفقة، وأصبحت - بعد حين- ملكيات في أيدٍ أفراد من المسلمين فاتحين وثابتين في المدن القديمة (مكة والمدينة مثلاً) والجديدة التأسيس. وتعاظم هذا الاتجاه مع مجيء الأمويين، الوراثيين، الشرعيين لتجار مكة وأثريائها. لقد كانوا يبحثون عن المال عبر الضرائب المتصاعدة، يداً بيد مع عمليات واسعة من الاستئثار بثروة

(بيت المال)، وخصوصاً بعد أن أوقفوا مبدأ إعفاء الداخلين إلى الإسلام من الشعوب المغلوبة، من تأدية الجزية والخراج. ومعروف أن هذا الاتجاه المتصارع كان قد أفصح عن نفسه منذ عهد عمر بن الخطاب، بالرغم من الإجراءات الرادعة التي لجأ إليها ضد ذلك.

لقد تحولت «المدينة – يثرب» إلى عاصمة لإمبراطورية آخذة في التكون. وبحسب عدد من الدراسات، لم يمض على حكم الأمويين خمسون عاماً، حتى تحولت أخصب أراضي مصر والعراق إلى أيديهم وأيدي الموالين لهم. وكان للربا دور ملحوظ في تثمير المال لدى الثنائي الموحّد: السلطة السياسية والسلطة المالية. (انظر مثلاً: دومنيك وجانين سورديل – الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، جـ١، دار الحقيقة بيروت ١٩٨٠، ص٥٦، ٤٧؛ وكذلك: بندلي جوزي – من تاريخ الإسلام، دار الجليل ١٩٨٢، ص٤٧، ٥٧، ٦٢) وبالضبط هذا ما أكد عليه عثمان بوضوح حرص فيه أن يشرْعن وحدة الثنائية المذكورة، حين تساءل في الشاهد المأخوذ عنه بدهشة: إذا لم أتصرف أو أصنع فيما بقي من المال، «فلِمَ كنتُ إماماً!».

وبالطبع، كان ذلك قد جسّد الخلفيّة التاريخية، لما أخذ يصدر من مظاهر الثراء الهائل لدى مجموعة جديدة قديمة من الرجال، بدءاً بعثمان نفسه. «فلقد كتب لمروان بن الحكم بخُمس إفريقية.. وتأوّل في ذكر الصلة التي أمر الله بها». (أنساب الأشراف للبلاذري - القدس ١٩٣٦، جـ ٥، ص٢٥).

وقد أوصى عبد الرحمن بن عوف بخمسين ألف دينار ذهباً في سبيل الله. «وترك ميراثاً عظيماً، فكان له ألف بعير، وثلاثة آلاف شاة. وكان يزرع في الجرف عن عشرين ناصحا. وترك أربع زوجات، وكان نصيب كل واحدة منهن من الثمن يقوّم بما بين الثمانين ألفاً إلى مائة ألف وترك عبد الرحمن ذهباً قطع بالفؤوس.

ولم يكن عبد الرحمن فذاً (وحيداً) في ذلك، وإنما كان أمره فيه كأمر غيره من كبار الصحابة وسادة قريش».

(انظر: طه حسين - الفتنة الكبرى- دار المعارف بمصر، ط ٩، ص١٠٨). من طرفه، يذكر سعيد بن المسيب أنه - بحسب الطبري (مرجع سابق)- كان زيد بن ثابت قد خلف بعد موته من الذهب والفضة ما كان يكسر بالفؤوس غير ما خلف من الأموال والضياع.

(٧) انظر كتابنا: من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة، قسم١– الفكر العربي قبل الفلسفة وحتى تخومها، بيترا للنشر، اللاذقية، ٢٠٠٠، ص٤٨.

(٨) الطبري - مرجع سابق، ص٢٣٩.

(٩) يتتبع المستشرق M. Watt عملية الإنضاج والتمثل، التي انطلقت من بعض مراكز الغرب العلمية والثقافية المدينية باتجاه المحور الإسلامي، لتؤسس نمطاً من تعددية ثقافية مركبة يكتسب، شيئاً فشيئاً، طابعاً يغلب عليه الاتساق والتجانس، هو الثقافة الإسلامية. فهو يكتب ما يلي في كتابه (تأثير الإسلام على العصر الوسيط الأوربي–:

Verag Klaus wagenbach Berlin).

«كثير من حملة الثقافات الباكرة دخلوا الإسلام. فبدأت عملية إنضاج عقلية تأخذ مداها على مدى مئات من السنين، وفي هذا الإطار تجمعت تجارب امتدت لألوف السنين لدى حضارات مستنبطة من حضارات مدينية امتدت إلى سومر وأكاد ومصر الفراعنة، وكل ما كان ذا قيمة ثمينة في ألوف تلك السنين، وجد تعبيراً جديداً عنه في العربية. وعندما ضمّ الرومان إلى إمبراطوريتهم المناطق اليونانية، أخذت اليونان غزاتها المتوحشين (أي الرومان) معتقلين، كما يقول شاعر لاتيني. وبعكس ذلك، لم تؤدّ الغزوات العربية في النهاية إلى أن العرب «لم يؤخذوا مُعتقلين» على ذلك النحو وتلك الكيفية فحسب، بل أكثر من ذلك، هم شاركوا معظم شعوب إمبراطوريتهم في لعنتهم وفي قدر من موقفهم العقلي؛ مع أن الكثير من الشعوب لمغزُوّة كانت من الناحية الثقافية أكثر تقدماً منهم أنفسهم».

(١٠) انظر: هشام جعيط - الكوفة نموذج المدينة الدولة. ضمن (الفكر العربي المعاصر، شباط ١٩٨٣ - بحث يعمق فيه الباحث ما جاء في كتابه حول الكوفة). أيضاً: د. و ج. سورديل: الحضارة الإسلامية - مرجع سابق، ص٥٦.

(١١) رُوي هذا القول عن الحسن البصري. انظر: محمد علي أبو ريان: الحركة الصوفية في الإسلام - مرجع سابق، ص١٢.

(١٢) نفسه – ص١١.

(١٣) جميل صليبا: المعجم الفلسفي - دار الكتاب- اللبناني، بيروت ١٩٧١، ص٢٨٢.

(١٤) انظر: طه حسين - الفتنة الكبرى- ١عثمان، دار المعارف بمصر، طـ ٩، ١٩٧٦، ص١٤٤.

(١٥) السيرة النبوية وأخبار الخلفاء للبستي - ص٥٣٥.

(١٦) محمد علي أبو ريان: الحركة الصوفية في الإسلام - مرجع سابق، ص٣٠.

(١٧) انظر ذلك ضمن: أبو العلاء عفيفي - الملامتية والصوفية، مصر١٩٤٥، ص١٥. ويفترض المؤلف الأخير على صفحة١٤ من المرجع إياه أنه «ليس ببعيد أن يكون اسم الملامتية متصلاً ببعض الآيات القرآنية، التي ورد فيها ذكر اللوم كقوله تعالى (ولا أقسم بالنفس اللوامة)، وقوله (يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم).

(١٨) يورد محمد أبو ريان هذا التعريف لسمنون المحب (انظر أبو ريان - مرجع سابق، ص٢١). لكنه - في المكان نفسه- يعلن أن جامي في (نفحات الأنس ص١٠٥) ينسب هذا التعريف إلى رويم البغدادي في (حلية الأولياء).

* * *

(٢)

التأويل الصوفي من البنية إلى القراءة

حيثية منهجية:

تمثل الدراسات التأويلية وجهاً هاماً من أوجه البحث العلمي عموماً، وعلى صعيد العلوم والأنساق العلمية الاجتماعية والإنسانية، بكيفية خاصة. ولأسباب متعددة، ظهر الأمر التأويلي في الفكر العربي كأنه ملازم للصعيد اللاهوتي أو الديني، بل ربما كذلك كأنه مُتماهٍ معه. ومع اتساع تلك الدراسات عمقاً وسطحاً، راحت آفاق أخرى للأمر المذكور تُفصح عن نفسها، مُحدِثةً حيثيات جديدة في البحث المعْني؛ ممِّا حفز أرهطاً من الباحثين على توسيع دائرة التناول التأويلي بنيةً ووظائف واحتمالات. وهذا، بدوره، أفضى إلى فتح الصعود المختلفة أمام مقولة التأويل، بحيث قد يصح التحدث، الآن وغداً، عن أن المقولة المذكورة غدْت قاسماً مشتركاً بين مختلف الدراسات والأبحاث العلمية الاجتماعية والإنسانية.

انطلاقا من تلك المعطيات وفي سياق تبلورها وانخراطها في مشكلة منهجية عامة، أخذت تبرز حقول جديدة للدراسات التأويلية، قد تكون التالية في مقدمتها: ١- الدراسات اللغوية، ٢- الدراسات اللاهوتية، ٣- الدراسات المنطقية، ٤- الدراسات المنهجية، ٥- الدراسات الإبيسيتمولوجية، ٦- الدراسات الفنية والجمالية والأدبية وإذا حاولنا تلخيص القول في تلك الدراسات، أمكننا التنويه بأن الحقل الأول يعالج «التأويل» كلفظة في اللغة العربية لها جذرها، الذي خضع لتحولات تاريخية تواضعت في صيغتين اثنتين، واحدة في البنية وأخرى في الوظيفة أو في الوظائف، بحيث قاد ذلك إلى إنتاج معنى أو معان اصطلاحية للّفظة ظهرت في مجالات متعددة، دون الإطاحة بمعنى الكلمة الجذري، وهو «**التّرجيع**». وفي الحقل الثاني، اللاهوتي، يبرز التأويل بمثابته تناولاً تفسيرياً للنصوص الدينية، وذلك على نحوٍ مجازي أو رمزي ينطوي على «المعاني الحقيقية»، التي تتضمّنها. أما في الحقل الثالث، المنطقي، فيظهر التأويل من حيث هو «استقراء» يقف مقابل «استنتاج» وضمن علاقة جدلية تضايفية مفتوحة. وفي الحقل الرابع المنهجي، يفصح التأويل عن نفسه بوصفه مشكلة منهجية يبحث فيها علم المناهج في ضوء نظرية المعرفة، وكذلك بحسب الاحتمالات التي يتضمنها السؤالان الرئيسان التاليان اللذان تطرحهما على النحو التالي: هل بإمكان التأويل أن يمارس دوراً في الإنتاج المعرفي المالك لحدٍّ

معين من المصداقية المعرفية؟ وهل هنالك نصوص تتأبّى - في الأساس- على القراءة التأويلية، اعتقاداً بأنها «نصوص ميتا تاريخية»؟ أما في الحالة الأولى، فقد ظهرت وجهة نظر يرى أصحابها ضرورة التمييز بين نمطيْن من النصوص، واحد متّسق ودقيق وواضح لا يحتمل تأويلاً، ممّا يجعله نمطاً «مثالياً» من النصوص؛ وآخر يُعتبر «زائفاً هشاً وقابلاً للاختراق»، ومن ثم، فهو نص لا يُعتد به معرفياً ومنهجياً.

وفي حالة الإجابة عن السؤال الثاني، برزت وجهة النظر القائلة بوجود نصوص «ميتا تاريخية»، من شأنها ألا تخضع للتاريخ والتاريخية، لأنها تُعتبر فوق ذلك وخارجه. ويدور الكلام على هذا الصعيد - على نصوص دينية يُعلَن أن مرجعيتها تتمثل في عالم لاهوتي. وهذا يضع الباحث أمام المقولة القرآنية وتشعبياتها في إطار الدراسات النصية الوسيطة والحديثة والمعاصرة، وهي التمييز بين نصوص «مُحكمة - تامة البنية»، وأخرى «متشابهة - مخترقة البنية». بل يمكن التعبير عن هذا النمط وذاك من النصوص بكونْ الأخيرة نصوصاً «إيديولوجية»، وبكوْن الثانية ذات «مصداقية معرفية». وبذلك، اتسعت دائرة السجال في «الصحيح» و«الزائف»، أو في «الأصلي» و«.....». ومثّل ذلك، بدورهْ، مهمازاً قوياً لاعتبار النص الديني قائماً على إشكالية مغلقة، وذلك تأسيساً على غياب معيار التمييز بين المحكم والمتشابه تمييزاً داخلياً عيْنيّاً. أما ما جاء من تمييز على هذا الصعيد فلم يتجاوز صيغة

إيديولوجية عمومية تفتقد الضبط المعْني الفظي: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات مُحكمات هُنّ أم الكتاب وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا»[١].

وبغض النظر عن زوايا جزئية هنا وهناك من مسألة التأويل (كهذه الأخيرة التي تقرن ابتغاء الفتنة بابتغاء التأويل) فإن ذلك الأمر(التأويل) أُقر بوجوده وبحضوره ضمناً وإفصاحاً من قِبل النص القرآني والحديثي، الذي انطلقت منه شبكة من القراءات «التأويلية»، ومن ضمنها القراءة الصوفية. فلقد تأسّس النسيج القرآني على بنية مجازية، برزت بمثابة معضلة في التأويل القرآني. ولهذا، ظهر مثل المصنف، الذي وضعه ابن قتيبة (وأمثاله) بعنوان: تأويلُ مُشكَل القرآن. هاهنا يحدّد المؤلف أوجه المجاز، التي تدعو للتأويل، فيراها ماثلةً في التالية: (الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبةَ الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء أخرى كثيرة»[٢]. وكان أبو البقاء قد ضبط في كتابه «الكليات» التأويل من حيث اللغة، ومن حيث المصطلح، في سياق التمييز بينه وبين «التفسير»[٣]. واهتم

بالأمر آخرون من القدماء والمحدثين، مثل الطبري في «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، والجرجاني في «التعريفات»، وعبد الرحمن الجوزي في «تلبيس إبليس»، وابن حنبل في «الردّ على الزنادقة والجهمية»؛ ومثل محمد عبده في «رسالة التوحيد»، وعلي عبد الرزاق في «الإسلام وأصول الحكم»، وأحمد أمين في «فجر الإسلام». بل لعلنا - في هذا - نقرأ في القرآن ما يشير بوضوح إلى ذلك، حين يتحدث عن «ظاهر وباطن» للكون: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»(٤). وسار النبي على هذا النسق من الفهم القرآني؛ فهو يتحدث عن التأويل بصفة كونه تفقُّهاً وتعمقاً: «أوّلوها له يفقهها»(٥). وأخيراً، جاء في القرآن ما يُفصح عن ذلك وما يُثني عليه: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة»(٦). ويعلّل جمال الدين القاسمي رفض التأويل من قِبل النقليّين بأنهم «أشفقوا أن يُفضي باب التأويل إلى التعطيل»، في حين «إنه لا تضليل لمن أصاره اجتهاده إلى تأويل»(٧).

ويبقى أن نشير إلى وجهتيْ نظر اثنتين حول التأويل المعنيْ في هذا السياق. أما وجهة النظر الأولى فيمثلها أحمد بن حنبل في كتابه «الردّ على الزنادقة والجهمية»، حيث يعلن فيه: إن التأويل «أمرٌ مظنون بالاتفاق»، لأنه لا يدخل في دائرة «الحقائق القطعية». ومع ذلك، يميز ابن حنبل بين تأويل وتأويل: الأول منهما يمارسه الزنادقة والجهمية، الذين «تأوّلوا القرآن على غير

تأويله»[٨]. فإذا كان ابن حنبل في الشاهد السابق قد خطَّأ التأويل بمثابته أمراً مظنوناً بالاتفاق وأضعف من صدقتيه، فإنه هاهنا يتحدث عن تأويل للقرآن يأتي مطابقاً لواقعه. وتبرز وجهة النظر الثانية، التي يمثلها أمثال الحسن البصري ومحمد عبده. فالأول - بحسب ابن تيمية- أعلن ما يحثّ ضمناً على التأويل بل وإفصاحاً-: «ما أنزل الله آية إلاّ وهو يحب أن يعلم ما أراد بها»[٩]. أما محمد عبده فقد أعلن في «الإسلام والنصرانية» ما يلي: «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف»[١٠]. ومن شأن هذا «الفهم» لدى محمد عبده وذاك «العلم» لدى الحسن البصري أن يضعا المسألة على النحو التالي: إن تعددية الفهم (أو الإفهام) والعلم (كيفية تحصيل العلوم) هي حجر الزاوية في النهج التأويلي، الذي يُحيل هذه التعددية إلى مرجعيات متعددة لابد من ذكر اثنتين كبيرتيْن منها، هما المستوى السوسيوثقافي وما يلحق به من تراكمات تاريخية ونفسية، والمستوى الإيديولوجي الذي يتحدد في أن الإيديولوجيات هي تفسير المعارف والمواقف وتأويلها بمقتضى المصالح، بالمعنى العمومي والخصوصي.

تلك الأفكار الأوّلية السجالية مثلت مقدمات أولية للتأويل الإسلامي (العربي) في الحقل الصوفي والحقول الأخرى. وإن ذلك الذي أتينا عليه يُفضي بنا، دون توسّط، إلى فكرة مركزية في السياق الذي نحن

بصدد؛ تلك هي إن مسألة التأويل **تتكاثف في العلاقة الجدلية بين البنية والقراءة، بنية النص والقراءة** أو القراءات المنطلقة منه والمتجهة إليه. أما ضبط هذه العلاقة فيتم - بحسب الدراسات الإسلامية التقليدية (الكلاسيكية) - بصيغتين اثنتين، هما التفسير والتأويل. وقد أتى أبو البقاء على تحديد هذين الأخيرين بما يعنيه كل منهما عبْر ما يميز الواحد عن الآخر، فقال: «التأويل بيان أحد مُحتملات اللفظ، والتفسير بيان مُراد المتكلم. ولذلك قيل: التأويل ما يتعلق بالدراية، والتفسير ما يتعلق بالرواية»(١١). إن هذا التعريف من قِبل أبي البقاء صحيح بأحد مساريْن اثنين يتبعهما. أما المسار الثاني فيسكت عنه. إنه صحيح، لأنّه يحدّد كل مصطلح بالذي هو الأكثر ظهوراً فيه؛ فإمّا تفسير، وإما تأويل. ولكنه ناقص، لأنه لا يكتشف «الاحتمالي» في الواحد منهما، نعني به إمكانية تبادل الدلالات بين كلا المصطلحيْن: أنْ يكون التفسير نفسه خاضعاً للتأويل، وأن يُنظر إلى هذا الأخير على أنه نمط من الرواية. وبهذا تتسع الدائرة، بحيث تغدو مثلُ المقولة التالية نسبية، أو غير ذات مصداقية: لا تأويل فيما فيه نصّ؛ أوْ لا تأويل إلا فيما ليس فيه نص.

على ذلك النحو، يغدو التأويل بمثابة حركة منهجية هي أميلُ أن تكون شاملة كل قطاعات المعرفة، خصوصاً في الدراسات الاجتماعية والثقافية والنفسية الخ. وهذا، بالضبط، ما قطفت ثماره الحركة الصوفية الإسلامية، حين رفعت إلى الصدارة حقها

في أن «**تعيش» النص الإسلامي كتجربة فريدة، بعد أن أخذ روادها يسعون إلى التحرر من قيود عملية جديدة راحت تتصاعد** عمقاً وسطحاً، وهي تفْقيه وتقعيد الدين الجديد بأسسه وفروعه وما بينهما، وذلك على أيدي فقهاء تمسكوا بحرفية القرآن، وأطاحوا بـــ «روحانيته». وبتعبير آخر، أطاح معظم هؤلاء المُقعَّدين بـــ «الثمرة لصالح القشرة»، كما سيرى صوفيون وآخرون. وإذا كان الفقهاء المذكورون ينطلقون من القاعدة الفقهية في التعلّم وهي «**العنْعنة**» فإن أصحاب الحركة الجديدة يسلكون المسلك الذي يتحدث عنه البُسطامي في معرض مساجلته إياهم: «أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت. يقول أمثالنا حدّثني قلبي عن ربّي، وأنتم تقولون حدّثنا فلان. وأين هو؟ قالوا: مات»[١٢].

وأمر آخر ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار في هذا السياق (وكنا أتينا عليه في إجماله وعمومه)، وهو أن نشأة التصوّف الإسلامي تجد مرجعيتها الأخرى في واقع الدولة العباسية، في حينه. فهذا أنتج حالة متسرعة من التفاوت الاجتماعي، مما أدى إلى ظهور شرائح واسعة من الفقراء والمُفقرين والمهشمين والمُهانين، الذين فقدوا كل شيء، فراحوا يبحثون عن شيء في عالم طوباوية. فاقترن مفهوم «التملك» بواقع محكوم من، قِبل مالكين استفردوا بالثروة، إضافة إلى السلطة والحقيقة. وراح ذلك يبدو في نظر تلك الشرائح بوصف

كونه عالماً للفساد والقهر والمال الحرام. أما هذا الأخير فجرى الردّ عليه **بنفْيه** عبر التشكيك **بشرعيته وبضرورته**؛ ممّا قاد **الجنيْد** إلى تعريف التصوّف بأنه «**قطْع العلائق مع الخلائق**».

وهكذا، انطلقت عملية تأسيس القراءة الصوفية للنص الديني أصولاً وفروعاً. إنها القراءة التأويلية، التي تحتفظ **بالثمرة دون القشرة**. والثمرة هذه تتلخص في رفض عالم الثروة والسلطة المفعم بالفساد والقهر والاستلاب، وفي خوض تجربة فردية فذّة تقود إلى عالم الحقيقة والسعادة، أي العالم «الإلهي الحقيقي». فالاقتراب من هذا العالم إلى درجة التناهي، يغدو عنوان تلك التجربة. وإذا انطلقنا من أن التصوّف الإسلامي جرى التمهيدُ لهُ بحركة الزُّهاد الأوائل كما لاحظنا ذلك من قبل، أي حركة أولئك الذين لم يكونوا يملكون حتى أجسادهم (وأهل الصُفّة مثالُ ذلك)، فإنه يصبح محتملاً أن نقول: إن هؤلاء وكثيرين مِمّن أتى بعدهم من الصوفية، وجدوا أنفسهم أمام **مهمة وجودية مقدسة تتمثل في قراءتهم** النص الديني الإسلامي وغيره **على نحوٍ يجعل منه تصديقاً لنمط عالمهم وحياتهم**، ومصادقة عليه.

في هذا وذاك، تبرز القراءة التأويلية الصوفية بوصفها قراءة في **باطن النص**، بعد تجاوز ظاهره؛ وهي قراءة **تُنتج عالم الحقيقة والسعادة** لأولئك. وبهذا الاعتبار، قد يصح القول مع نيكولسون بأن هذا التصوّف «أمّن غذاء لم يؤمّنه الإسلام

الرسمي، وأصبح في الواقع ديانة شعبية»[١٣]. قياساً على هذا، يمكن التحدث عن إسلام «رسمي» وإسلام «شعبي» وثالث «فقهي» ورابع «حضَري» وخامس «بدوي أعرابي» وسادس «ثقافي عمومي» الخ. وهكذا، يجد الصوفية أنفسَهم في موقع خاص متفرد يتحدد موقعه خارج ذلك كله، **مع أنه نتيجة له ولغيره.** وكذلك، في هذا الموقع نلتمس «القراءة الصوفية التأويلية». أما هذه فنجد التعبير عنها بعدة مصطلحات تبرز منها «**القراءة الاستبطانية الرمزية**»، و«**طريقة المستنبطات الصحيحة**». وفي هذا وذاك، يلح الصوفية على الرمز والإشارة والحْدس والمعرفة الدينية، بوصفها أدوات ومداخل في الفهم الصوّفي التأويلي وإليه، وهو الذي يطالُ كل شيء دون استثناء. فالوحي - وهو إسلامياً «مقدمة الكون»- يغدو صفاء النفس؛ ويصبح الأنبياء -بمقتضى ذلك- وسواس العامة؛ وقِسْ على ذلك.

ولما كانت تلك المصطلحات ذات علاقة جدلية فيما بينها، فإنها جميعاً تقود إلى الغايات العليا للتجربة الصوفية. فبحسب مؤرخ الصوفية أبي نصر السراج، قاد سلوك المتصوفة إلى طريقة «المُستنبطات الصحيحة» في فهم النصوص الدينية. وقد عنى ذلك أن أولئك وصلوا إلى «علم جديد» مقابل «علم الفقه» و«علم الكلام» مثلاً وهو «علم الإشارة»، فهذا يمكّنهم من استنباط واستخراج «المعاني المذكورة واللطائف والأسرار المخزونة

وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن ومعاني أخبار الرسول»[١٤]. وكان هذا كله، مجتمِعاً، قد أسّس الطريق إلى الروحانية والمحبة والطمأنينة والمساواة» المُفتقدة في عالم «الاغتراب والاستلاب»، الذي تقف على رأسه قوى السلطة السياسية والمالية والفقهية، التي تُحكم قبضتها على ذوي الثقافة غير العالمة»، وتؤسس للطريقة التي يتبعها الفقهاء في التخطيط والقنوات الجدباء روحياً وكونياً. وفي هذا إشارة إلى التمييز الإبيسيتمولوجي الحاسم بين **تأويلينْ اثنينْ** للنصوص الدينية، واحدٍ يستمد مرجعياته ودلالاته من تلك الثلاثية السّلطوية، وآخر يستمد مرجعياته ودلالاته **من نقيض هذه الأخيرة**، أي **من أوتوبيا تتأسّس على الحقيقة والسعادة في أفقهما الصوفي.**

وقد أفصحتا تينك الحقيقة والسعادة عن هُويتيهما في سياق أطروحتيْن اثنتين. أما أولهما فهي: لا موجود إلا الله (ولم يتسنَّ لهذه الأطروحة أن تهيمن في الوسط الصوفي إلا بعد إقصاء نقيصتها المتمثلة بالقول: لا إله إلا الله). وتقوم الأطروحة الثانية على مقولة: الإنسان الكامل والكلي. فلأنّ الموجود كله إلهي، ولأن الإنسان كلي، فعمليةُ أنْسنة الكون الإلهي وتأليبه الإنسان الكوني، يصبحان وجهيْن لبنية واحدة. وبذلك، فالتأويل الصوفي يفصح عن نفسه هنا بمثابة مدخل إلى عالم حرّ ومفتوح على المدينة الكونية الفاضلة، التي تقف على التضاد من المدينة المعيشة الفاسدة.

إن الحركة الصوفية الإسلامية أتت - في المجال العربي السوسيو ثقافي- بمثابة دعوة إلى الحرية في تلقّف النص المقدس وإلى الحرية في فهمه وتصيره فعلاً تنويرياً مضاداً للظلامية، التي كانت آخذة مداها في القرنين الرابع والخامس للهجرة. أما المنهجية التي قادت إلى ذلك، فقد انطلقت من النص الديني ذاته، ممّا منحها قدرة على الانتشار في العمق كما في السطح، في أوساط المهمّشين المُذلّين المُفقرين الباحثين عن الحرية والكرامة. وسيبقى التأويل الصوفي مِهمازاً لأنْسنة العالم، وإنْ بطريقة ينضح منها الأس، وتتكشف عبْرها الأسئلة الموجهة إلى ثلاث مرجعيات ترى أنها هي وحدها تملك حق تأويل النص الديني وغيره من النصوص؛ نعني السلطة الفقهية، والأخرى السياسية الإيديولوجية، والثالثة الإستشراقية في عصرنا. أما أخصّ خصيصة للتأويل الصوفي فتكمن في أنه أسهم - بعمق- **في إنتاج نصوص على نص،** فاتِحاً بذلك أبواباً لا تُغلق أمام ما يُراد له أن يكون مهيمناً في عالم الفكر والثقافة؛ وكذلك في أنه –على الصعيد المنهجي المعرفي- قدم أنموذجاً طوباوياً ولكنْ حيّاً في قلب الفكر لكيفيات الانتقال من بنية النص الديني إلى قراءته على أنحاء متعددة أولاً، ولوْضع اليد على اكتشاف علاقة التضايف بين البنية والقراءة وبين «الأصل» و«الفروع» ثانياً، بحيث يصبح الأصل فرعاً والفرع أصلاً، حين يُنطلق من المرحلة المعاصرة بقناتيْها الاثنتين، اللتينْ تُعتبران طريقينْ ضروريَّيْن

للمرور بهما باتجاه الماضي، وهما المستوى الثقافي للقائد إلى الماضي كائناً ما كان هذا المستوى، والمستوى الإيديولوجي المصالحي، سواء كان مفصحاً عنه أو مضمراً.

وبهذا، قد نرى أن الصوفية الإسلامية (العربية) في ممارستها مفهوم التأويل ممارسة وجودية حيّة، أنتجت حالة متقدمة من التجادل بين النص الديني الأصلي المنظور إليه على أنه ثابت من قِبل الفقهاء النقليّين الرافضين للتأويل عموماً، وبين النصوص القارئة له. أما كونُ هذه الحالة متقدمة، فيأتي من حيوية الحراك القائم بين الفريقين المذكورين عمقاً وسطحاً: إن ما اعتُبر ثابتاً (أي النص الأصلي) تُعاد بنْيته بمقتضى مذهب وحدة الوجود الصوفي، فيصبح متحركاً متدفقاً وقابلاً لمنْحه بنيةً ووظائف وآفاق جديدة، تجعله طرفاً من طرفيْ جدلية لا تستقيم إلا بقدْر ما يتواحد ويتماهى هذا الطرف مع طرفها الآخر، الذي هو الإنسان. ولما كان من شأن ذلك أن تُعاد بنْية هذا الأخير (الإنسان) كذلك، فقد غدت تلك الجدلية قائمة على التّضايف بين حدّيْن اثنين، هما الطرفان المذكوران، لكنْ اللذان يكتسبان هُويَّتَيْ الذات والموضوع أو الموضوع والذات. فالذات - وفق ذلك- هي ذات بقدْر ما هي موضوع؛ والموضوع هو كذلك موضوع بقدْر ما هو ذات(١٦). وفي هذا وذاك، تعيّن على اللغة أن تعلن قصورها؛ وإلاّ يمكن أن تتفجر من داخلها: «وقال لي: كلما اتسعت الرؤيا، ضاقت العبارة. وقال لي: العبارة سِتر، فكيف ما نُدبت إليه»، كما قال النفري(١٧).

وقد كان ذلك، في خصائصه الذاتية النظرية وفي عقابيله السوسيوثقافية والسياسية في الوضعية المجتمعية العربية المعْنية، بمثابة دعوة للتمكين لثلاثة (أحوال) لبستْ لبوس الصوفية، وهي **التنوير والإنسانية والمساواة**؛ مِمّا مكّن للصوفية عموماً أن تحوز على موقع بقدْر ما هو بعيدٌ عن المقعِّدين التقليدين للشريعة على نحو لا يأخذ بالاعتبار حياة النصوص «الداخلية» ودلالاتها الرمزية واحتمالاتها المفتوحة. فهو قريب من «أهل الأحوال»، الذين يبحثون عن «الحقيقة» ولا يحفلون بـــ «القشرة». وبتعبير آخر ربما كان أكثر عمقاً ودلالة، وهو أن تلك العناصر الثلاثة (التنوير الخ) أنتجت حاضنة لمغامرة الخروج من المُعطى المباشر إلى ما وراء المباشر، والدخول فيما عبر عنه لاحقاً الفيلسوف كانت بـــ «الشيء في ذاته das Ding an sich».

وينبغي أن نتوقف هنا ملياً لتدبّر ما وضع النفري يده عليه بمثابة كشف هائل لمخزون دلالي إذا صح وجوده، فسوف يعني اكتشاف أزمة... هي -في وجه آخر منها- اكتشاف للخطاب الصوفي متجلّياً في أقصى آفاقه ورؤاه. فهي - بهذا بالضبط- الأزمة التي ستظل تمثل تعبيراً عن آفاق كونية لا تُدرك ولا تُستنفد: إن الإنسانية بقدْر ما يقال إنها متماهية مع الكون الكلي، فإنها تُفضي - كذلك وبدرجة واحدة- إلى الكون الإلهي والإله الكوني. ومن ثم، فإن النفري أدخلنا في عنق

الزجاجة، ويطالبنا -في آن واحد- بأن نخرج منها: ليست هنالك معجزات على الإنسان أن يقترفها، وإنما ثمة ما يمثل الفاعل مفعولاً والمفعول فاعلاً: أيتها الإنسانية! لا سبيل إلى انعتاقك إلا بيديك أنت. وهذا الانعتاق يتجلى في لحظتين اثنتين كونيتين، حين تمكنّين لنفسك أن تكوني متماهيتةً في الكون تاريخاً والتاريخ ماهية؛ وحين تقبلين بالكون من حيث هو وفي سياق تغيره.

لقد انتهى النفري إلى أن جذر الإنسان هو ذاته، وإلى أن النزعة الإنسانية الكونية تبدأ به وتنتهي. في هذه الحال، نفهم كيف أمكن وضع خطاب النفري الصوفي الرمزي في موضع **المركز من «الكون الأكبر»**، على حدّ ما سيعلن عنه لاحقاً شيخ الصوفية ابن عربي. وفي الوقت نفسه، يكون الأمر قد أعلن عن نفسه بصيغة الوجود ذاتاً معرفية، والذات المعرفية وجوداً؛ ويكون ذلك - في آن- تحلّلاً من الثنائية الفظة بين الوجود والمعرفة، أي بين الانطولوجيا والإبيستيمولوجيا؛ وهذا ما يسهم في تفتيح الآفاق للإطاحة بثنائية اللاهوت والناسوت لصالح إنسان يغدو سيد الأكوان والفاعل فيها.

إن روح النفري ستتجلى في الجميع، لتحثهم على الحفر في هذه الأكوان، كي يجدوا شخوصهم في التاريخ نفسه، بل ليجدوا هذا التاريخ تجلياً للجميع وتجسُّداً.

هوامش وإحالات

الفصل الثاني

(٢)

التأويل الصوفي من البنية إلى القراءة

«حيثية منهجية»

(١) القرآن: سورة آل عمران، ٧.
(٢) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن - تحقيق أحمد صقر، ط ٢ القاهرة ١٩٧٣، ص٢٠ - ٢١.
(٣) أبو البقاء الكفوي: الكليات، القسم الثاني، أعده للطبع عدنان درويش ومحمد المصري، دمشق ١٩٧٥، ٢١٩–٢٢٠.
(٤) القرآن: سورة الحديد، ١٣.
(٥) أبو البقاء العكبري: إعراب القرآن - تحقيق عبد الإله نبهان، دمشق ١٩٧٧، ص٤٤.
(٦) القرآن.
(٧) الشيخ جمال الدين القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة - مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٩، ص١٠٣.
(٨) ابن حنبل: الرد على الزنادقة والجهمية - ص٢٨.
(٩) انظر ذلك في: ابن تيمية - موافقة، الجزء الأول، ص١٣٩.

(١٠) محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية -ط٧، دار المنار بمصر ١٩٦٧ للهجرة، ص٨١.
(١١) أبو البقاء الكفوي: الكليات - مصدر سابق، ص١٥ -١٦.
(١٢) ضمن: نيكلسون - الصوفية في الإسلام- ترجمة نور الدين شريبة، مصر ١٩٥٠، ص٢٧.
(١٣) ضمن: السابق - ص١.
(١٤) انظر: أبو نصر السراج - اللمع، ص٥. انظر كذلك: عبد الوهاب عزام - التصوّف وفريد الدين العطار، مصر ١٩٤٥، ص١٧–١٢٤.
(١٥) انظر مع المقارنة: عبد الرحمن بدوي - الإنسان الكامل في الإنسان - الكويت ط-١٩٧٦.
(١٦) انظر: طيب تيزيني - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دمشق ١٩٩٧، ص٢٦٣ - ٣٤٨.
(١٧) النفري: كتاب المواقف وكتاب المخاطبات. القاهرة ١٩٣٤، ص٥١.

* * *

(٣)

كي لا تخطئ طريق التصوّف

آ – عليك بالتزهد والتحرر من الفقهاء:

ثمة حالة نموذجية ومُلزمة كانت تفرض نفسها على من يجد نفسه من المسلمين متجهاً منجذباً نحو عالم التصوّف، عالم الحقيقة الكونية، أن يكتشف بل أن يقر بأنه خارجٍ دائرة المفقِّهين المقعِّدين - الفقهاء في حال أول؛ وأن يكون شريداً طريداً في حياته يسعى، دائماً وبحالة من القلق الوجودي، إلى **قطع** كل ما يربط بينه وبين الحياة، أي **الوجود الممتلئ**، في حال ثان. وقد تبلور هذان المنحيان في مجموعات معينة ممّن يعيش في هوامش المدن الآخذة في الاتساع عمقاً وسطحاً، كما في أوساطٍ من الفئات الوسطى المستنيرة والباحثة - غالباً عبثاً- عن حدود أولِّية من الكرامة والكفاية المادية والحرية، إضافة - وهذا مهم في حينه- إلى باب مفتوح أو شبه مفتوح من التفكير العقلي **الذاتي**.

أما التزهد فقد وجد أولئك **الهوامشيّون - المهمّشون** أنفسهم تحت قبضته قسراً وبفواعل الضرورة الاقتصادية، التي راحت تتشقق

عن مسارب تشي باستمراء ما يقترب من «الأحوال» السائرة نحو زهد كان ينمو باتجاه نمط من التصوّف، الذي يُسهم في خربطة شخصية الوليد الجديد على صاحبه أي التصوّف. كان الأمر يحدث في حالات ليست قليلة باتجاه دخول مجموعات في حِمى المتنفذين والتجار والأثرياء لقاء استرقاقهم بقدر أو بآخر.

إن هذه الحال راحت تتسع في أوساط هؤلاء، خصوصاً مع توضّع الحياة المدينية، وبالتحديد في إطار تبلور مجتمع يتجه للانقسام إلى شطريْن اثنين، شطر الآخذين في البذخ وفي تسارع امتلاك الأموال، وشطر المتسارعين في الهبوط إلى الأرضيين السبع. في هذه العملية المتسارعة في إفرازها لذينك الشطريْن، راحت تتوضع حولهما شرائح بشرية تخضع لأنماط مفتوحة من التهميش والإذلال والإفقار، وتسير بقوة نحو التشرذم بصيغةِ مَن أُطلق عليهم «**المفلوكين**». وهؤلاء هم - بإحدى دلالاتهم أو بأحد تفسيراتهم- هم أولئك الذين لا يملكون شيئاً، حتى أجسادهم كما ذكرنا من قبل، (إذ إنه لم تكن لديهم إمكانية سترها أو تغطيتها فظلت مُباحة لغيرهم). ومن ثم، فهؤلاء «زهاد وليس لديهم ما يزهدون فيه، وفقراء ليزدادوا فقراً»، كما يقول حسن حنفي[1].

في هذه الوضعية المتصاعدة (وكنا في موضع سابق من هذا الكتاب قد أتينا عليها وربما بطريقة أكثر اتساعاً)، **لم يعدْ التزهد** خياراً يطرح نفسه على بعض المتنورين أو المُتعقّلين والمكتفين

مادياً، بوصفه واحة تتحرك فيها نفوسهم، أو متعة للعقل والنفس والعواطف تمارس حياتها بعيداً عن الباحثين عن الجاه (السياسي أو الاجتماعي الخ)، وعن المال والمتع الحسية، أو عن المغامرات هنا وهناك. لقد أصبح هذا «الحال الشحيح – التزهد»، قسْرياً، بالاعتبار السوسيو اقتصادي، في حياة أولئك وأمثالهم. وإذا كان هذا الوجه الأول للقسر وللضرورة المذكورة، فإن غياب المتنوّرين العقلانين ضمن الفقهاء وغيرهم خيّب آمال المنكورين في جدوى البحث، ممَّن يقدم لهم موقفاً أو تفسيراً لواقع حالهم ذاك المتّسم بالبؤس والذل وانسداد الآفاق. إذن، لم يكن لهؤلاء من احتمالات التجاوز لواقعهم القائم على كونه **ضرورة اقتصادية** تفرض نفسها عليهم، قبل أن يتمكنوا - في العموم الغالب - من سدّ هذه الضرورة المتساوية مع **حالة من الصفر الوجودي الواقعي.** فوجدوا أنفسهم وقد راحوا يتحولون إلى نسيج من أنسجة **مشاريع وشيكة للموت:** لا الوعي الاجتماعي المناسب يملكون، ليبلعوا البؤس الواقعي، أو ليحولوه إلى طاقة مفتوحة لكفاح من أجل تغيير ظروفهم. وهم كذلك لا يملكون اقتصاد الضرورة، لينكفئوا باتجاه المتعة العقلية على نحو تقود فيه إلى ممارسة التصوّف النظري السحري مع بعض المشاركة في زهد قد لا يكون أكثر من زعمٍ أو وهْم يلجأ إليه من يتفاخر بالفقر والبؤس إذ من الاحتمال وجود أمثال هؤلاء، الذين والحال كذلك يعايشون الفقراء والبؤساء نظرياً وعبْر وعي شعبوي، أو يسعى

للتمسح بالفقراء والتبرك بهم بوصفهم المدخل إلى الجنة أو إلى الخلاص الذاتي أو إلى شعور من نمط آخر من الخلاص الآتي من مرجعية ما في عالم من العوالم الواقعية أو المنسوجة بفعل الوهم.

على ذلك النحو، ظهر الزهد والتزهد **للجميع ممّن** أحبوا الفقراء **دون التماهي معهم وبهم**، بمثابتها حالة من الشرف والتشرف أو ربما القداسة، التي قد تكون ضرورية للتقوى والإيمان؛ هذا دون أن نتعرض لحالات أخرى لعلها كمنت وراء التزهد من قِبل مجموعة أو أخرى. ومهم **لنا أن نتبع كيف نكتشف دلالة الاقتران العميق بين الزهد - التزهد من طرف، وبين الدعوة للتحرر من «العقل الفقهي» القائم على الضبط والتقعيد، في ضوء المنحى الأرسطي للمنطق، من طرف آخر**، مع إضافة ما تلجأ إليه أطراف من الفقهاء إلى قدر أو آخر من التزّمت ومن الدعوة للحجْر على العقل باسم الإسلام، كما يرونه. أما من طرف ثالث، فتبرز الخصوصية المرهفة لعملية الانطلاق من ذلك الاقتران بين الزهد والتمرد على تفقيه الفقهاء، في مسارهما ونتاجهما، وذلك على نحو يُفضي إلى التصوّف **في داخله، أو يشي بحضوره**. فهي - إذن- عملية مركبة بين هذا وذاك وذلك؛ مما قد يعني أنك من أين أنت انطلقت، فإنك واصل إلى الجناحين الكبيرين كليهما: التزهد والتصوّف.

* * *

وينبغي الإشارة إلى أن **النبي محمداً** كان قد سلك مسلك التزهد عبر مرجعيتين اثنتين: إنه كان هو نفسه فقيراً، وإن منظومته القيمية والفكرية تمثلت في التحيّز للفقراء والبؤساء والمظلومين. فلقد توفي، ولم يكن يملك شيئاً تقريباً. وكما تقول أسماء بنت يزيد، «كانت درعه يوم توفي مرهونة عند رجل من اليهود بوسَق من شعير»[١]. وفي حالة أخرى، كان يعلنها بوضوح، على صعيد المقارنة بين «المؤمن» و«الكافر»: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[٢]؛ مما عنى، بخصوصية ودلالة مرهفتين عنده، أن معيار الإيمان هو **الموقع** الاقتصادي الاجتماعي، كما هو -كذلك- **الموقف** من المال ومساربه من سلطة وقوة وحضور: «يدخل فقراء المؤمنين الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم: خمسمائة عام»[٣]؛ إضافة إلى أن **هذا** - كما لاحظنا من الشاهد الأخير - ينسحب كذلك على المفاضلة بين المؤمنين في الدين الواحد نفسه، الإسلام.

ورغم أن بعض مصدر الزهد في الإسلام كان قائماً في عقائد سابقة عليه مثل المسيحية، فإن ثمة قولين اثنين حول ذلك فأخذ بهما كليهما مع التشديد على الثاني منهما: ١- حين يُقال إن الزهد الإسلامي تأثر بالزهد المسيحي أو بغيره، فإنه ليس في ذلك ما يدعو لمدافعته أو رفضه؛ فكل أنماط الاعتقاد والفكر تتأثر وتؤثر. ٢- في العلاقة بين صيغتيْ الزهد المذكورتين **لا مجال للتحدث عن مرجعيتين** اثنتين مختلفتيْ **الانتماء الحضاري**، بل

الأمر يتصل بانتماء حضاري عام واحد يحتمل تعددية مفتوحة على كثير من الصيغ الذهنية. وقد كان **النبي محمد** انطلق من هذه الرؤية العمومية - الخصوصية، حين قال: «لو كنت في النصارى كنت من رهبانهم»[٤]. وليس ضرورياً أن نوسع هذه الفكرة عبر الإرث النصراني، الذي عاش فيه محمد نفسه عن طريق الحنيفي النصراني ورقة ابن نوفل[٥].

ونلاحظ أن الزهد ذا المرجعية السوسيو ثقافية والاقتصادية والآخر ذا المرجعية الاعتقادية القيمية، كان قد أرسى دعائمه في التاريخ الإسلامي منذ بداياته وحتى خواتيمه، فخلّف أسماء مرموقة من أمثال (**أبي الدرداء** مات عام ٣٢ للهجرة). وقد **قرّع هذا الزاهدُ الدمشقي المشتغلين بالتجارة وجمع المال** - والمعروف فريق منهم ليس ضئيلاً بالجشع والبخل الدنيء- فخاطبهم قائلاً: «**معشرَ أهل دمشق، ألا تستحيون؟ تجمعون مالا تأكلون، وتبنون مالا تسكنون..**»[٦]! وقد توهجت العاطفة الإنسانية الروحية أو الكونية لدى **عمر بن الحصين الخزائي** (مات سنة **٥٢ للهجرة**)، حين كتب القولة البديعة التالية: «وددت أني رماد تذروني الرياح»[٧]. هاهنا نصل إلى نموذج يكاد يكون فريداً في زهده، ولكنْ كذلك في ضميره، الهائل بشعوره بمسؤوليته حيال الجياع والعراة؛ نعني **أويْس القرني** (توفي عام٣٧ للهجرة). فقد نقل ابن الجوزي من آخرين أنه، أي القرني، كان يقول: «اللهم من مات

جوعاً فلا تؤاخذني به... اللهم إني **أعتذر إليك من كل كبد جائعة،** فإنه ليس في بيتي من الطعام إلا ما في بطني»[٨]. وكان النبي محمد قال، برواية لأبي هريرة: «إن الله يحب من خلقه الأصفياء الأخفياء الأبرياء، **الشَّعِثة رؤوسهم، المغبَّرة وجوههم، الخمصة بطونهم، الذين إذا استأذنوا على الأمراء لم يؤذن لهم...»**[٩].

تلك صور من التعبير والتجلي الزهدي يقدمها زهّاد جعلوا منه **نمطاً من الوجود**، وربما تمكنوا من تجسُّدهم هم أنفسهم فيه، بحيث **شطحوا باتجاه الزهد تصوفاً والتصوّف زهداً.**

ولقد وجد ذلك بعض تجسّده في أحد كبار رجال الزهد الأول، بل المدخل إلى هذا الأخير، نعني **الحسن البصري**. عاش هذا الرجل المفكر مرحلة قاسية من تاريخ الدولة العربية الإسلامية، وهي مرحلة تمثلت بازدياد **الاستئثار بالسلطة وبالمال**، وتهالك الموسرين على الملذات من كل مناحيها، مستفزِّين -بذلك- الفقراء المُذلين المُهانين. وهي، كذلك، مرحلة هيمن فيها عقل سلطوي استبدادي، جسّده خصوصاً **الطاغية الحجاج** في العقد التاسع من القرن الهجري الأول. إلى ذلك، لم يكن الأمر وحده يسير باتجاه الصعود، بل كان ثمة أمر آخر - مع أمور أخرى- يتمثل في ظهور إمكانات جديدة للتعبير عن ذلك كله في حقل له خصوصية بالغة الأهمية، نعني الزهد. فهذا يعبر عنه رائد هذه الحالة التزهدية، وهو البصري، الذي انتمى إلى فئات المثقفين

الجدد، الذين راحوا يعلنون تضامنهم مع عالم الزاهدين والمتزهدين بأدوات ذهنية متقدمة؛ مع الإشارة إلى أن الصوفيين بدؤوا يتميزون عن الفقهاء، مُعلنين أنهم «أهل الباطن»، في حين إن أولئك هم «أهل الظاهر». وتمكّن هذا التميز أكثر مع إعلان مجموعات من الفقهاء بأن الآخرين «الصوفية» إنما هم كفرة خارج الحرم الديني[١٠]. بل إن الأمر أخذ يتعقد مع رفض الحسن البصري «الفقهاء» من حيث هم أو بمثابتهم جماعة يمثلون حالة ملفقة لا وجود لهم حقيقة، وبمقتضى الفعل والتعبير عنهم نظرياً[١١]. وبالرغم من أن أصول الحسن هذا تمتد إلى الإيرانية الفارسية، فقد كان اسم أبيه الأصلي يبروز، يشي بأنه كان إيرانياً، على حد قول عبد الرحمن بدوي[١٢]. إلا أنه، ومنذ طفولته الأولى، نما في بيئة عربية إسلامية، فتشرب لغتها وثقافتها ومشكلاتها واحتمالاتها؛ مما يجعلنا نرى فيه - ومن موقع **تاريخي وآخر انتروبولوجي**- مفكراً عربياً إسلامياً فذاً سلك مسلك الزهد والتصوّف؛ مع الإقرار بأنه استضمر الكثير من عناصر الثقافة الفارسية وغيرها.

* * *

ينقل الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين» عن عمرو بن العلاء، أنه لم يكن قد رأى «مرويّين أفصح من **الحسن والحجاج**. ولما سئل عن أفصحهما، أجاب: «الحسن»[١٣]. لكنْ قبل ذلك،

كان البصري المقدمة المرموقة الأولى لـــ«الزهد» بوصفه مدخلاً للتصوّف. وبهذا المعنى، يمكن القول بأن الرجل، البصري، مارس دور المؤسِّس للزهد، الذي لولاه ربما لم يكن نشأ تصوّف ضمن هذا المسار شبه القطعي، أو ربما لم يكن نشأ تصوّف على النحو الذي نشأ فيه. وبمزيد من الوضوح، يصح القول بأن الحسن جسّد **البرزخ**، الذي انتقل الزهد عبره إلى التصوّف، دون أن يكون عاش غمار هذا الأخير، على نحو مباشر.

في سبيل ذلك كله، كان لزاماً على من اختار هذا الطريق، أن يحقق حداً مناسباً من التكيف مع المحيط البشري، كي يكون نجماً جاذباً للجميع، ومُقنعاً لهم، كي يغذّوا السير باتجاه الفعل الشمولي. هذا ما عمل على بروز خلافات وصراعات بين جموع من الفقهاء وبين الزهاد والصوفية، وخصوصاً هؤلاء. ويمكن النظر إلى زهد الحسن بمثابته تعبيراً عن شخصيته المرهفة الحازمة والمتمثلة في مواقفه من المال العام والسلطة المهيمنة، بشرعية إسلامية سياسية كانت أو بأخرى من الشرعيات الدينية أو المجتمعية. ذلك أنه كان داعيةً لإصلاح اجتماعي واقتصادي، لا يخرج عن حدود النصح والتوبيخ والتذكير بالفضائل، والتنبيه من الرذائل. كان الحسن في هذا كله، ورغم ذلك، حريصاً على ألا يلتزم بموقف سياسي أو عسكري يأخذ به أحد الفاعلين في السلطة والمجتمع.

وهنالك في الأخير ملاحظة «تُفصح عن نفسها في أن الحسن كان يرفض الانحياز لموقف من مواقف أولئك الفاعلين «خوفاً من الوقوع في مزيد من الصراعات كائناً ما كان نمطها أو توجهها»، مما يهدد مواقع المجتمع ولُحمته وأطرافه تهديداً قد يكون مُدمِّراً، كما كان يرى ضمن هذا الإطار السوسيو ثقافي والسياسي والعسكري نرى أن الحسن البصري أنتج مرجعيته الزهدية، التي تقوم، بقدرٍ ما، على **توحيد المتناقضات**، خوفاً من اندلاعها وتهديدها وحدة «الأمة».

ويبدو أن هذا المبدأ يخترق كِلا القطبين العموميين، الفعل والنظر، لدى البصري، دون أن يُفضي ذلك إلى وحدة كليةٍ ذاتِ نوعية وخصوصية جديدة، ويبدو أنه ترك المصير، مصير الفعل والنظر، أو مصير ما يحدث في عالمنا، للحظة أخرى قادمة هي تلك التي تتمثل بـــ«الآخرة»، تعبيراً عن أن «الحكم الأخير لله». والله هذا هو - مع تعددية اسمية يحوز عليها صوفياً - الأول والآخر وما بينهما. من هنا، جاء التأكيد على «**الآخرة**» بوصفها جماع القول، وعلى «الدنيا» بوصفها «**الفانية**». على هذا الأساس، صاغ الحسن البصري مقولته - موعظته التأسيسية في «زهده»: يا ابن آدم، بع دنياك بآخرتك، تربحهما جميعاً؛ ولا تبع آخرتك بدنياك فتخسرهما جميعاً!»(١٤).

وتظهر خصوصية الزهد لدى الحسن عبر احتقاره لاستهلاك ما راح، في حينه، يتعاظم في حياة الناس من الأعلين والوُسطويّين. وهو - في هذا - يتمثل في سلوك الأنبياء والصالحين، محمد وعيسى وسليمان وغيرهم ممّن عاش «على حدّ السيف» في المأكل والمشرب والملبس الخ. - من حسب ما جاء على لسان المؤرخين وكتّاب السِّير وغيرهم - من طرف أول؛ ويردّ على أصحاب الجاه والثروة من طرف آخر. ويضبط الحسن، في هذا وذاك، مراحل الزهد «الحقيقي في رأيه». أما هذا فيأتي في صيغة جواب على سؤال طرحه عليه الخليفة عمر ابن عبد العزيز، فقال: «أما بعد! فإن رأس ما هو مُصْلِحك ومُصْلِحٌ به على يدك: الزهد في الدنيا. وإنما الزهد باليقين، واليقين بالتفكير، والتفكير بالاعتبار. فإذا أنتَ تفكرتَ في الدنيا لم تجدها أهلاً أن تبيع بها نفسَك، ووجدت نفسك أهلاً أن تُكرمَها بهوان الدنيا، فإنما الدنيا دار بلاء، ومنزل غفلة»[١٥].

لقد انطلق **الحسن البصري** من ثنائية مطلقة أو تتجه نحو الإطلاق بين القطبين الأعظمين، الحياة والموت؛ فإمّا تلك وإما هذا، ولا ثالث بينهما. ومن ثم، فإن هذا الأخير، أي الثالث، يظهر بمثابة حداً حداً وإنْ بتجليات تبقى في حدوده الوجود ذاته. هاهنا، يمكن التحدث عن تمايز بين اثنين أو أكثر من تجليات الوجود. والأمر هاهنا يتصل **بتحول الأنوثة والذكورة من حالة وجود ناقص إلى حالة وجود ممتلئ** في قطبيه الاثنين، المرأة

والرجل. وسوف نلاحظ كم دور **رابعة العدوية حاسم في تفجير الثنائية العرجاء** بين الفريقين المذكورَيْن لصالح وجود ينضح، باطراد، بكل وسائل الحيوية والثراء والانفتاح.

من ناحية أخرى، نلاحظ أن تفجير الثنائية المذكورة لا يصح سلخه من دلالاته السوسيو اقتصادية والثقافية في الواقع الذي غمر العدويّة، بكل الاتجاهات والحيثيات. إنه، بهذا الاعتبار، دعوة ذاتية بحيثيات زهدية صوفية للإطاحة بالمرجعية الواقعية، التي أنتجت الثنائية المعْنية وكمنت وراءها. وهذا ما أسس لطرح سؤال ستكون له مصائر كبرى في التاريخ العربي الثقافي عموماً، وفي صيغة **التساؤل عن حرية المرأة** المهدورة تحت قبضة **التاريخ الذكوري**، على نحو خاص؛ ذلك هو: لماذا مُباح للرجل ما ليس مباحاً للمرأة؟ إن العدوية، هنا، هي التي تنتج السؤالين المصيريّين التاليين، وهي التي تضعهما في السياق الوجودي الواقعي المعيش. فالأول منهما يتصل **بالخصوصية الذاتية**، في حين يتحدد الثاني **بهاجس الحرية والمسؤولية**، وبكيفية خاصة المساواة بين أنماط الوجود البشري؛ مِمّا يُطيح بلوثة تمييز الرجل عن المرأة. وسيتعاظم هذا الأفق التحريري لاحقاً مع ابن عربي، الذي يرى في المرأة، بجنسيّتها وذهنيتها، جوهر العالم الإلهي الروحي. وسوف يتسنىّ لنا أن نتبين أهمية المنظومة الفكرية (الزهدية والصوفية) للعدوية بمزيد من التدقيق والتعمق، بعد أن نكون تعرفنا إلى رجل متصوّف زاهد،

ربما طبع عصره بطابعه، نعني القرن الهجري الأول والعقد الأول من الثاني. أما الشخصية -وقد أتينا على ذكرها سابقاً- فتمثّل من الحسن البصري نفسه. ومهمّ هنا الإشارة إلى ضرورة تحديد العلاقة بين كلا الشخصين، البصري والعدوية. فالأول يسعى للانتقال من واقع محفوف بالقلة وبالاضطراب والمخاطر، لكنْ دونما ثواب ذاتي أو عمومي، إلى واقع زهدي حميمي يتماهى **بالصفر من حيث** الوجود العيني الآخذ بالضمور والمتعلق بالملكية. أما رابعة فتصنع عالماً يعبق بالوجود الحيّ، أو -ينقل- بالروح القدس وحيث يكون المرء قد مثل أمام الحقيقة، أي الحق القدسي، فإنه يكون وجهاً لوجه عند العدوية: هكذا، إذن! لنْ يتسنىْ لأحد أن يتجاوز البرزخ المنطلق من المشخص الواقعي إلى المشخص الزهدي، أي من الألم إلى الفرح، إذا لم يكن قد عبَر طريق الحالَيْن كليهما: **إن الألم إنما هو أن تتاح لك إمكانات العيش بفرح هو، في أساسه زائف وهمي،** أو حالة متماهية مع الدنيا. أما **الفرح ذاته فهو أن تزجّ بنفسك في حالة الصفر،** حيث تنتهي كل العلائق بينك وبين كل ما حولك وكل من يحيط بك. ثمة -إذن- **علاقة واحدة** هي التي تجسد وجودك وحضورك ومعناك. إنها **العلاقة العمودية** -من حيث الأساس الأعمق والأشمل والأكثر جوهرية بينك وبين ما يتماهى الوجود به؛ بحيث تدخل على الخط كل العلاقات وبكل الجهات وعلى نحو يقال فيه، إنها علاقة الكل بالكل على نحو لا يبقى شيء

خارجاً عنك، ولا تبقى أنت خارج أي شيء، **إنك الأول والآخر وما بينهما، وما يوحد بينهما وما يفرق.**

ب – الزهد في سياقاته المفتوحة:

من اللافت أن القشيري في (رسالته القشيرية)، يبدأ - في حديثه عن الزهد - بالإسلام. ففي (باب الزهد) يخبرنا عن «حمزة بن يوسف السهمي الجرجاني... قال النبي (ص) إذا رأيتم الرجل قد أوتي زهداً في الدنيا ومنطقاً فاقتربوا منه فإنما يلقن الحكمة. وقال الأستاذ الإمام أبو القاسم.. اختلف الناس في الزهد فمنهم من قال الزهد في الحرام لأن الحلال مباح من قِبل الله تعالى، فإذا أنعم الله سبحانه على عبده بمال من حلال وتعبّده بالشكر عليه فتركه له باختياره لا يقدم على إمساكه بحق إذنه. ومنهم من قال الزهد في الحرام واجب وفي الحلال فضيلة، فإن إقلال المال والعبد صابر في حاله.. أممّ من توسعه وتبسطه في الدنيا». ويتابع القشيري قائلاً في الموضع نفسه: «سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول... قال سفيان الثوري الزهد في الدنيا قصر الأمل ليس بأكل الغليظ ولا بلبس العبا؟.. وسمعته يقول سمعت السري يقول إن الله سلب الدنيا من أوليائه وحماها من أصفيائه وأخرجها من قلوب أهل وداده لأنه لم يرضها لهم».

ومع اتساع دائرة الفقر والإفقار وتبلور البنية المجتمعية الطبقية والفئوية وغيرها، يجد الزهد مناخاً أكثر قابلية للانتشار

حضور وضعية الزهد للزاهدين في واقع الحال المجتمعي العيني وتبلور **ثقافة الزهد في أوساط مثقفة** أو قريبة إلى ثقافة الدعوة إلى العدل والعدالة؛ **حيث تبرز مقولة الزهد الإيديولوجية والثقافية.** آنئذٍ يظهر ردودٌ لثقافة الزهد تلك، بعد أن كانت رابعة العدوية قد أسهمت في إثارة **واقع الزهد، يداً بيد** مع إرهاصات **مقولات** صوفية تزهدية أولية، منها المحبة، والحب. وهذه، بدورها، ستؤسس خيارات جديدة ذات طابع ذكري نظري مفعم بالطموح إلى الوصول إلى ما أسهمت فيه رابعة من مذهب قائم على وحدة الوجود، أو على مذهب الشهود، أو -كذلك- على مذهب الحلول؛ ناهيك عن منظومة القيم، التي سارت مع تلك المذاهب بصيغة الترابط الخصوصي أو العمومي. وثمة ملاحظة مفصلية نافذة تحدد مدى العلاقة، التي تكونت **بين الدين الإسلامي والتصوّف والتأويل،** وتقوم على أن الأول والثاني منهم يمثلان **نسقيْن** اثنين مختلفينْ. أما ثالثهما -وهو التأويل- فيُفصح عن نفسه من حيث هو **وسيط منهجي** بين ذنيك المذكورين كليهما. والحديث هنا عن الدين المذكور إنما هو حديث محدَّد بحيثية كبرى له تتمثل بكونه -في بنيته اللاهوتية الحاسمة- قائماً على حالة من **المفارقة والعُلوية الكوسمولوجية.** وهذه الأخيرة عبّرت عنها رابعة العدوية وآخرون بمفهوم **البيْن.** وسنلاحظ أن التصوّف المعني (الإسلامي العربي) يقوم على إسقاط تلك الحالة، التي تُفضي - في نهاية الأمر- إلى ثنائية مطلقة بين

المطلق والنسبي، بين الكون والله أو بين الإنسان والله، أي إلى ما هو مباينٌ مخالف لتلك المفارقة **وناقض لها**.

ومن الطريف أن تكون رابعة العدوية (وهي تأتي ضمن أوائل من جاء في تاريخ الحركة التزهدية الصوفية) قد وصلت إلى تلك الحيثية عبْر ممارستها التزهدية. فهذه **اقترنت أو اختلطت** بممارسة أكثر تعقيداً وخصوصية وتطوراً، بالاعتبار النظري، وهي التصوّف ذاته. (وسنأتي على ذلك عند العدوية فيما نحن بصدده). فلقد نقل من قد نطلق عليه المفكر النّابه والمدقق والفقيه المستنير عز الدين بن عبد السلام بن غانم المقدسي، أنه قيل لرابعة بصيغة السؤال: كيف رأيت المحبة؟ فأجابت: «ليس للحب وحبيبه بينْ، وإنما هو نطقٌ عن شوق، ووصف عن ذوق. فمن ذاق عرف، ومن وصف فما اتصف. وكيف تصف شيئاً أنت في حضرته غائب، وبوجوده ذائب، وبشهوده ذائب، وبصحوك منه سكران، وبفراغك له ملآن، وبسرورك له ولهان». وتتابع العدوية، واصلةً إلى لحظة التفرد: «فما ثم إلا دهشة دائمة، وحيْرة لازمة، وقلوب هائمة، وأسرار كاتمة وأجساد من السقم غير سالمة، والمحبة بدولتها الصارمة، في القلوب الحاكمة»(١٦).

لقد أسقطت العدوية حالة المفارقة العُلوية القائمة على البْينية بين المحب والمحبوب، أو - كما سيقال كذلك - بين الذات والموضوع. فكانت، والحال على هذا النحو، واحدة من أُوليات

وأوائل من أرهص بقليل من الوضوح بفكرة **وحدة الوجود**. **والمُلفت هاهنا** أن العدوية وصلت إلى تلك الحالة **في سياق زُهديتها** المتوهجة، بحيث قد يصب ما علينا أن ننجزه، تحت محاولة اكتشاف **موقع رابعة العدوية في تاريخ التزهد والتصوّف** كليهما وتأتي الصعوبة من **تداخل الحالتين**، ومن ثم **المرحلتين كلتيهما**. ومع ذلك، ينبغي الإقرار بهذا التداخل، مع إمكانية صوغِ مصطلحٍ يغطي ذلك، هو **الزهد الصوفي** أو **الصوفية التزهدية**. بل لعلنا نرى أن علاقة تاريخية وأخرى بنيوية تقوم بين الحالتين- المرحلتين المذكورتين، إنما باتجاه واحد، هو اشتراط التصوّف أن يستبطن الزهد، دون اشتراط هذا الأخير ذاك. وكان على المتصوفة، بمختلف مراحلهم ومرجعياتهم، أن يخضعوا لهجمات قاسية وجاهلة من قِبل مجموعة من الكتاب اُلمغْلقي الإفهام والظلاميين، خصوصاً على صعيد الرمز. فقد أُسئ إدراك هذا الأخير في لجّة الإنتاج النصي الصوفي، بحيث وصل الأمر إلى التفكير أو الإدانة، على قاعدة التّجديف. فعبد الرحمن الوكيل - وقد ورد ذكره سابقاً- يكتب مثلاً عن ابن عربي، الذي قدّم نصوصاً مرّمزة بصيغ عالية الشفافية، التعريف التالي أنتجه في هذا الحقل: «ماذا نقول عن رجل -وهو ابن عربي نفسه- يفتري أدنأ البهتان على الله فيصوره في صورة رجل وامرأة يقترفان الإثم، مؤكداً لأتباعه أن الجسدين الاثنين هما في الحقيقة ذات

الله، سبحانه؟!»[١٧]. في هذه الحال، يمكن إبراز كمٍّ كبير من الرمزية في نصوص صوفية، مثل: نص من رسالة خواص الحروف، لابن مسرة[١٨]. بل إن عبد الرحمن بدوي يورد في أحد كتبه شاهداً للمستشرق ماسينيون متمثلاً في بحثه المعنون بـــ (بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوّف الإسلامي)، يرى "فيه أن الأصل في الرموز النموذجية -ماثل- في القرآن»[١٩].

وكما يلاحظ، فبقدْر ما للرمز من أهمية بنيوية في النص الصوفي، نواجه جهلاً سليطاً بدلالته الحاسمة على صعيد هذا الأخير. بل لعلنا - في سبيل ضبطٍ أعمق وأدق لدلالة الرمز في الصوفية- نعلن أن هذه الأخيرة تغدو أي شيء آخر عدا كونها صوفية، إنْ **سُحب** منها الرمز، أو بالأحرى إنْ فُهمت غير مرمّزة من طرف، وإن اعتُبر الرمز دخيلاً عليها من طرف آخر. ذلك لأننا إذ ذاك، أيْ أن فعلنا ذلك، استحال الموقف إلى حالة مقاربِة للعبث.

والحق، إن موقع الرمز في التصوّف ليس أمراً طارئاً أو حالة ملفّقة. فهو محايث له في البنية والذاتية والهوية. ولعله ذو أهمية فائقة أن نستعيد الصيغة الأوليّة الأولى، التي أعلن التصوّف فيها عن نفسه؛ وهذا أمر طريف في تحققه العربي اللغوي، بالمقارنة مع تحققه في حقل لغوي آخر، كالانكليزية والألمانية. ففي العربية كما مرّ معنا سابقاً، ظهر لباس الصوف بمثابة **إحالة رمزية** إلى

التصوّف. فإذا كان **التصوّف هو اللحظة الأولى الدالة عليه عبْر كونه رمزاً لفعل التصوّف، أي لذلك النمط من الإدراك الوجودي**. فهو، والحال كذلك، **يدخل في التصوّف تاريخاً وبنية ورمزاً**.

* * *

جاءت **رابعة العدوية** في بدايات القرن الهجري الثاني لتختطِ -مع غيرها من النساء والرجال- طريقاً جديدة في الحياة الروحية العربية الإسلامية. ولكن الحديث عن العدوية ينبغي أنْ يُسبق بمنطلقات الحركة التزهدية، المعْنية هنا، والتي ربما طفقت تعلن عن حضورها قبل نشأة الإسلام؛ مما يجعلنا نشير ثانية إلى إن الحقل السوسيو ثقافي والاستراتيجي لهذه المُنطلقات ولِما يتلوها ضمن هذا الأخير، لم يكتسب خصوصية عبْر الإسلام فحسب والمراحل التي نشأ فيها وتعضّى وتبلور وتطور؛ بل كان هنالك من الروافد والمرجعيات العديدة والكثيفة ما أسهم في بلورتها، أو على الأقل في تنشيط الإرهاص بها، إضافة إلى بنْينتها. فلقد كانت هنالك السلع التجارية والأفكار الدينية بمعظم تجلياتها اليهودية والمسيحية والبوذية والزرادشتية والصابئية والمجوسية، وتلك التي كانت مكة تعج بها، وكذلك من الثقافات الإثنية. ولقد شاعت في بلدان العرب قبل الإسلام أنماط من الديانات «الطبيعية» الوثنية ذات الأبعاد والنُسج المفعمة بالدلالات الأسطورية والروحية والخرافية، وبصيغ زراعية خصبية ومادية

طبيعية وجنسية وفلكية واقتصادية ويكتسب ذلك أهمية أكبر وخصوصية أعمق، حين نضع في الاعتبار أنه كان للمسيحية، في حينه، حضور سياسي واجتماعي اقتصادي وإيديولوجي وثقافي ديني تجسّد في دولتين مسيحيتين مجاورتين للعرب، هما مملكة الأحباش في الطرف الجنوبي، والإمبراطورية الرومانية والبيزنطية في الطرف الشمالي. ومن جهة أخرى، كانت للإمارات والدويلات العربية المسيحية وهما الغساسنة والمناذرة، دور مباشر في التفاعل والتلاحق بين العرب وبين شعوب المنطقة من غير العرب. وكذا الأمر، كانت عملية التفاعل والتلاحق قد حدثت مع اليهودية والصابئة والمجوسية. وهنا يذكر بنو نمير وبنو كنانة، الذين اعتنقوا اليهودية؛ في حين دخلت المجوسية والصابئة إلى العرب عبر التأثير السياسي والديني، الذي مارسه الفارسيون على جيرانهم العرب، على نحو ما مارس هؤلاء على أولئك من تأثير، وإنْ بنسبة أقل. بل إن الأمر أخذ، في حالات معينة، أشكالاً سياسية وعسكرية معقدة، على نحو ما فعل الفرس، حين ساندوا اللخميين في تنافسهم مع الغساسنة على طرق التجارة الهامة في البادية العربية. يضاف إلى ذلك ما نشأ من نزاع بين المكيين وجيش أبرهة في محاولته احتلال مكة. ولعلنا ننبّه إلى ما أفضى ذلك كله، على صعيد التفاعل والتصادم الديني والثقافي والسياسي بين العرب والشعوب الأخرى المتاخمة، وذلك بخصوص الإرهاصات الأولى للمسلك

التزهّدي، ثم الصوفي. فلقد تشكلت بؤرة واسعة بمداخل عديدة ومختلفة، انطلقت منها المنظومات الدينية والثقافية لدى مختلف الشعوب المذكورة والعائشة على أرض العرب، لتؤسس حالة جديدة ستجد نموّها وتبلورها في مراحل إسلامية لاحقة، وذلك على نحو يسمح بالقول بأن الحركة التزهدية العربية الباكرة كانت قد انطلقت **قبل نشأة الإسلام**، ليأتي هذا لاحقاً، كي يدفع بها إلى أمام ضمن حقل سوسيو ثقافي واستراتيجي أكثر رحابة واتساعاً وعمقاً، وهذا ما يضعنا أمام الحركة المذكورة في صيغتها العربية الإسلامية، بوصفها امتداداً لما سبقتها وتعميقاً لها وتشميلاً. وإذ يكون الأمر كذلك، يغدو واضحاً أن ممثلي ورموز الحركة إياها إنما هم ورثة شرعيون لما سبقهم من إرث عربي مركبّ الأنساق ومختلِفِ المرجعيات، ولكنْ منّسق الإشكاليات والتوجهات في إطار المجتمع العربي الانتقالي الفني.

* * *

ولدت رابعة العدوية في أواخر القرن الهجري الأول، وعاشت عقوداً عديدة، ربما من ٩٥حتى١٨٥ للهجرة، ممّا جعلها تُراكم تجربتها الجديدة، الروحية، بفضاء مفتوح زماناً، وعصراً تاريخياً. ذلك كان هاماً خصوصاً أنه جاء مع التشكيلات والإرهاصات الفكرية والروحية الباكرة من تاريخ المجتمع الإسلامي العربي الجديد. وتبدأ حياتها الأولى، التي لم تكن أكثر

من وجود في درجة الصفر. وقد ظهر ذلك حيث لاحظت أمها الحامل بها أن جنينها على وشك الانفصال منها، وأن ذلك يحتاج بعض العون من الآخر. لكن زوجها البائس ما كان قادراً على أن يقدم لها شيئاً. فهو وزوجته «ينتميان إلى الحياة»، دون أن يمتلكا منها سوى الجسد العاري، مع مِزق لا تُثبت إلا قيود رِقّهما الراسفيْن فيه. والمصادر القليلة، التي تتحدث عن بدايات رابعة، لم تكن هي نفسها توليها أهمية ملحوظة. فلعل تاريخ الفقراء أقل من أنْ يلفت أنظار الآخرين. لكن ما اجتمعت المصادر عليه - وهو هام - يكمن في أن الفتاة إياها كانت واحدة من موالي «آل عتيك»، وفي أنها كانت منتسبة إلى «بني عدوة». أما التنسيب الثالث فهو التحاق آل عتيق إلى قبيلة كان لها حضور بين القبائل، نعني قبيلة «قيس». وكان لهذه التراتبية دلالة تتمثل في أن رابعة العدوية أمكنها أن تفخر بـــ «**ولائها**» لبني قيس. وهذا يُظهر أن حلقات تلك التراتبية النّسبية كان يُحسب لها حساب، كلما كانت الحلقة الأصل (قيس في حالتنا هنا) ذات خصوصية في الشرف القبلي: إن المفاضلة هنا تظهر **ضمن حالة التبعية القبليّة المتعددة المفاصل.**

لقد أتت «الرابعة»؛ وهذا اسم اختير للعدوية كناية عن كونها كانت البنت الرابعة مع أخواتها. ومهم أن نضع هذا العامل موضع اهتمام بالنسبة إلى أسرة لا تمتلك الحد الأدنى من

المحافظة على القوت وغيره. نعم، كانت هذه الأسرة متمتعة بـــ «حريتها»، ولكن في إطار الحدّ بين الحرية والتبعية. ولهذا وجدت الأسرة إياها نفسها في قريب أيامها معرضة للتشقق والتفتت باتجاه الدخول في عهدة «آل عتيك». لقد ضبُط مسار رابعة المستقبلي. فعلى أساس **حرية طبيعية** أوّلية، لم يكن أمام رابعة بمقتضاها، إلا الدخول في **عالم التبعية**، التي حققت لها أن تحافظ على استمرار وجودها البيولوجي عبر المأكل والمشرب والملبس، أي عبر ما يجعل الكائن الحي (إنسانا أو حيواناً) قادراً على الاستمرار في الحياة الدنيا، **ليس إلاّ**. والسؤال الآن، ما الذي تبقّى لرابعة؟ لقد راحت - في فضاء تاريخي مألوف في عصرها- تبحث عن مآل لها يمنحها شيئاً من الحرية وحدّاً من الكفاية المادية وربما كذلك قسطاً من المتعة اللطيفة (البريئة).

لم يتح للعدوية أن تحقق متعتها الحياتية الطبيعية، فتكبر كَلِداتها؛ **فتغلّب التاريخ على الطبيعة**. ولم تكن الفتاة الصاعدة تمتلك وعياً تاريخياً، ولكنها امتلكت إحساسا طبيعياً بالغبن والعجز والاضطهاد والدونية. بيد أنها بفعل إرادة الحياة، وجدت نفسها تغذّ السير نحو «عالم الآلهة»، الذي راح يتميز منه الإله الأعظم، إله الآلهة، أي الله الغفور الرحيم، القريب منّا أكثر من قرب حبل الوريد: هاهو ذا الذي يحنو على البشر، ويقدم إليهم ما يفتقدونه أو ما يسلبونهم إياه «بشر آخرون»، يمتلكون المال

والجاه والقوة والحب - على طريقتهم - من هنا، كان على الرابعة (ومعها المتحدرون من مرجعيتها الاجتماعية الطبقية وشتات مجتمعية أخرى) أن تعيش على حد السيف[٢١].

ونستطيع أن نضع يدنا هاهنا على معادلة بين حاليْن اثنين ضبطا حياة العدوية الذهنية والروحية وعلى نحو طردي؛ تلك هي: **كلما ابتعدت وأُبعدت من عالم البشر القُساة، أصحاب الثروة والجاه والقوة، كانت تقترب من عالم «الإله الحنون الحبيب»**، الذي سيغدو الأول والآخر وما بينهما بالنسبة إليها. ويلاحظ أن العدوية انطلقت من **الزهد القسري إلى التصوّف**. فالأول منهما ينشأ عن استحالة الاستجابة للحاجات الأولية؛ أما الثاني فيفصح عن نفسه حين يملك المرء الخيار بين عدة مواقف. ومن ثم، فإن ما خبرتْه رابعة، رغماً عنها، تمثل في نمط من استحالة تحقيق حاجاتها الأولية المادية والمعنوية من هنا، جاء الزهد زهداً بحاجات خارج حقل الإمكان؛ في حين ظهر التصوّف خياراً ورغبة وإرادة مشوبة بالحرية.

على ذلك النحو وضمن هذا التوجه برزت ضرورةُ وراهنيه **«الحب الأعظم»**، الذي سيكون بمثابة **الوجه الآخر** من حال رابعة العدوية، القائم على القسر أو الضرورة القسرية. لذلك، يصح القول بأنها في خروجها من هذه الضرورة، أسست لعالمها الجديد بقطبيه الاثنين، الحب والحرية. وهاهنا، ينبغي القول بأن رابعة

كانت رائدة في هذا الحقل، أو - بتعبير أدق- في ذينك الحقلين، الزهد والتصوّف. فلقد كان زهدها «**مثمراً**» بالاعتبار الوظيفي، بحيث أفضت الحالة السوسيو ثقافية والنفسية الإيديولوجية، التي تلبّستها (بدءاً بالرق الذي عاشته كأنه المعطى الوجودي المباشر لشخصها، وانتهاء بالحب الإلهي الذي اعتصر كيانها وجعلها في المركز الأقدس لسادة المحبين الوالهين).

ومهم الإشارة ثانيةً إلى الحمولة التي واجهت رابعة بها مصيرها الجديد. فلقد انطلقت نحو هذا المصير وهي مفعمة بالثقة وليس بالرغبة في الثأر مِمّا ومِمّن فرض عليها السير في طريق الآلام. إنها الثقة بأن هذه **الطريق** هي التي دلتها على **الخلاص**، وقادتها إليه. ومن أجل هذا، هي تتمسك بها لأنها ستظل طريق الخلاص. ولذلك وبعدئذ، لن تهجر الآلام هكذا ببساطة. إنها ستحرص عليها، بل ستجعل منها الرافعة، التي ستقودها إلى «الحبيب الأعظم». وسيعزز ذلك بأن «الرابعة» أهدت نفسها، بمثابتها «البتول العذراء»، لذلك الحبيب، الذي بقي أن يُعلِن «العرس المقدس»، وتتم به عملية التحرير، تحرير العدوية من «العار» الذي أُلبست إياه، وهو كونها أنثى أولاً، وكونها حافظت على بكارتها حتى الزواج ممن ستهب نفسها ثانياً. وسنلاحظ أن هذين الحالين كليهما سيسهمان، مجتمعيْن، في التصدي لمهمات عظمى تتأسس على إنتاج بل انتزاع وعي حريتها المسحوقة.

وبذلك، يمكن القول بأن عيْش العدوية زاهدة، كان بمثابة «التأسيس ليوم الخلاص»، الذي سيكون أبدياً. وربما علينا أن نقرأ ذلك بوصفه تحريراً للمرأة على طريق كونها رائدة. وحينذاك، سيُقال، إن العذراء البتول لا تُطيح جانباً بأنوثتها، المنظور إليها عاراً أو نقصاً، بل ستكون من أجل هذا الذي تكرّسه الرائدة. فلقد وجدت نفسها منتظِمة في حلقات الذكر، وبيدها ناي تنفخ فيها في سبيل أن تضبط إيقاع حركات «السّاعين إلى الحبيب صُعُداً»، ومن ثم أن تضبط حركة الوجود كله، أي الإلهي؛ ولا وجود سواه، كما سيعلن ورثة العدوية لاحقاً. هاهنا ينبغي أن نستعيد الإجابة التي قدمتها سيدة الحب الجديدة جواباً على سؤال طرح عليها، بنقلٍ من عز الدين بن عبد السلام بن غانم المقدسي: «ليس للمحبْ وحبيبه بيْن، وإنما هو نطق عن عشق، ووصف عن ذوق... فما ثم إلا دهشة دائمة وأخيرة لازمة وقلوب هائمة وأسرار كاتمة».

لقد وضعت رابعة رؤية للحب الإلهي تقوم على مفهوم «البين»، وبالتحديد على نفي هذا البين. وكان ذلك -في حينه- تجرؤاً على الإيديولوجية الدينية المهيمنة والمؤسَّسة، كما مرّ معنا، على الركيزة اللاهوتية المتمثلة بــ «الثنائية» بين المطلق (الله) والنسبي (العالم).

لقد وصلت رابعة، التي لم تتخرج من مدارس الفلسفة واللاهوت، إلى ما يمكن اعتباره تأسيساً مدرسياً لمفهوم «اللاّبيْن

– الوحدة»، وذلك عبْر انطلاقها من غطٍ **طريف وعميق وكفاحي** لرفض ما كانت عليه: منذ البدء، رقيقةٌ بملك مالكٍ رقيق. فعلت ذلك بوصفها إنساناً، ومن حيث هي أنثى، معاً. فسارت -على هذه الطريق- **باتجاه التحرر المركّب من النوع والجنس،** رافضةً بذلك ما اعتبرته «تقوُّلات كلامية" يطلقها علماء الكلام بحقّ مَن يرفع من شأن الحرية والضمير والعقل. وهذا ما أطلقه أحد تلاميذ الحسن البصري، وهو أيوب السختياني، في قوله: «ما ازداد صاحب بدعة اجتهاداً، إلا ازداد من الله بعداً»(٢٢).

وإذا استبقنا الأمور، صح أن نقول بأن رابعة العدوية كانت -بكل الأحوال- أحد الكبار ممن تعرض لمسألة الحب والمحبة عيناً وعلى نحو مخصص. وبالرغم من ذلك، لا يُضعف هذا الحكم أن يرى البعض أن هنالك من سبقها إلى ذلك. فعبد الرحمن بدوي يسبّق عبد الواحد بن زيد على رابعة في هذا الحقل. وقد لا نستطيع بتَّ ذلك، خصوصاً أن الاثنين ماتا متقاربين وعاشا عدة سنوات في مرحلة واحدة. فرابعة توفيت عام١٨٥ للهجرة، في حين توفي ابن زيد عام١٧٧هـ. وقد يكون القول صحيحاً بأن الفكرة المذكورة نشأت ونمت لدى الشخصين، بحيث يمكن الافتراض بأن كليهما أخذ من الآخر، فأثر فيه وتأثر به.

ويذكر أبو نعيم في (الحلية) أن عبد الواحد بن زيد كان بليغاً في عظاته مؤثراً تأثيراً عميقاً في مريديه وسامعيه، ربما إلى درجة تتصف بالمبالغة. وهذا ما يرويه صاحب (الحلية): «عن مسمع بن عاصم قال: شهدت عبد الواحد ذات يوم وهو يعظ. قال: فمات يومئذ في ذلك المجلس أربعة أنفس، قبل أن يقوم. قال مسمع: فأنا شهدت جنازة بعضهم». إضافة إلى ذلك، يروي صاحب الحلية ما يندرج في هذا الإطار. «فعن حصين بن القاسم الوزان قال: كنا عند عبد الواحد بن زيد وهو يعظ. فناداه رجل من ناحية المسجد: كفّ عنا يا أبا عبيدة، فقد كشفتَ قناع قلبي» وعبد الواحد لا يقطع موعظته حتى والله حشرج الرجل حشرجة الموت، ثم خرجتْ نفسُه، ثم مات». في هذا الجو العبِق بقصص الحب والموت خوفاً أو شوقاً أو فرحاً الخ. عاشت رابعة العدوية. وتعاظم ذلك لاحقاً وعلى نحو مطرد؛ مِمّا أنتج ما كان صحيحاً وما كان ملفقاً من تلك القصص، وأسس -على الطريق نفسه أركان ما اكتسب مصطلح «**الحب الإلهي**». فقد برز هذا في المجتمع الأموي ثم العباسي، وذلك بالتوازي وكذلك بالتداخل مع أنماط الحب الأخرى، دون استثناء وقد ظهرت إلى جانب ذلك ظاهرات فنية واجتماعية راحت تقتحم البيوت؛ من ذلك الموسيقى والغناء والرقص والسكر. وقد عرفنا أن رابعة العدوية نفسها كانت تنفخ الناي وترقص وتغني في حلقات الذكر؛ مِمّا شكل ظاهرة مألوفة وآخذة في التعاظم، وفي الفحش.

وقد أردنا من ذلك القولَ بأن العدوية كونت أنموذجاً حياً شائعاً ومحبباً، خصوصاً في الوسط السلطوي، ولكن كذلك في أوساط الموسرين من التجار.

وقد تحول الحب (أو تحولت المحبة) إلى باب من أبواب التصوّف. وشُغِل المؤلفون والمتصوفة بالكتابة عنه وبالتصنيف فيه؛ مما جعل المهتمين والآخرين ينظرون إليه على أنه أحد أركان الحياة الاجتماعية الراقية، ناهيك عن أنه أحد أبواب التصوّف أو الباب المؤسس له. وقد قدم **سمنون** المحبة على المعرفة. ولعل هذا الصوفي أوْقدَ في القلوب قناديل، إلى درجة أن ابن حسروق أعلمنا (في الرسالة القشيرية) أنه رأى **سمنوناً** «**يتكلم في المحبة، فتكسرت قناديل المسجد كلها**». وينقل القشيري في رسالته القول التالي: «المحبة سكّر لا يصحو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه»(٢٣). ومن ثم، يغدو القول وارداً عن تماهٍ بين المحبة والسكر. بل كانت **المواسم المكّية** مناسبات كبرى لطرح الآراء وتبادلها. فقد قال **أبو بكر** الكتاني -في الرسالة إياها- إنه «جرت مسألةٌ في المحبة بمكة أيام الموسم فتكلم الشيوخ فيها **وكان الجنيد أصغرهم** سناً فقالوا له هات ما عندك يا عراقي، فأطرق رأسه ودمعت عيناه ثم قال: عبد ذاهب عن نفسه متصل بذكر ربه.. أحرق قلبه أنوار هويته وصفا شربه من كاس وده وانكشف له الجبار من أستار غيبه.. فهو بالله والله مع الله فبكى الشيوخ وقالوا ما هذا يا تاج العارفين»(٢٤).

ج – العدوية الرائدة بتجربة مَعيشة والحب الفاتح للآفاق:

إذا كنا، في موضع سابق من هذا العمل، قد رأينا أن رابعة ربما كانت أول من تعرض لمسألة «الحب والمحبة» عيْناً، فإن هنالك من يرى أن هنالك من سبقها إلى ذلك. فعبد الرحمن بدوي يسبّق **عبد الواحد بن زيد على رابعة،** في هذا الحقل. وقد لا نستطيع بتَّ ذلك، خصوصاً أن الاثنين كليهما ماتا متقاربيْن وعاشا في سنوات متعددة، ولكن في مرحلة واحدة. فرابعة توفيت عام١٨٥ للهجرة، في حين توفي ابن زيد عام١٧٧ للهجرة، وقد يكون محتملاً أن الفكرة المذكورة نشأت ونمت لدى الشخصين كليهما، بحيث يمكن الافتراض بأن كليهما أخذ من الآخر، فأثر فيه وتأثر به. فهذه مسألة واردة في تطور الأفكار، خصوصاً حين يكون هناك وسط سوسيو ثقافي محفز للإنتاج الثقافي عموماً. وقد ينضح هذا أكثر، حين يكون موضوع البحث المعْني - وهو هنا التصوّف - غير مهيأ بعدُ لتنظير ولبناء أنظمة نظرية لا تجد تحفيزاً أو كبحاً من قِبل أنظمة أخرى.

ولعلنا كنا - في هذه الحالة - في ظروف سوسيو ثقافية آخذة في النماء يداً بيد مع تلك الإرهاصات الباكرة، التي راحت تمثل تجربة حية متدفقة ومزدهرة، استطاع بعض الأتقياء ضخّها بقوة في العمق كما في السطح؛ ونحن نرشح من أسماء عديدين

محتملين أبا ذر الغفاري، الذي تحول إلى رمز متحرك لمواجهة العابثين والفاسدين. وسوف نمنح هذه الأطروحة مزيداً من المصداقية والأهمية، حين نستعيد الرصيد الكبير الذي كونه الغفاري في مقارعة الجموع الجديدة القادمة، وعلى رأسها الخليفة نفسه، وهو معاوية بن أبي سفيان. وقد اكتسب الصراع بين الشخصين وتائر متصاعدة أفرزت في الوعي الشعبي العمومي احتقاراً للمال «الحرام» مكرَّساً باحتقار لـــ«السلطة الباغية». وسوف ينمو المجتمع مادياً بكيفية عاصفة، بالتوافق مع إفقار جموع متصاعدة من الفقراء والمفقرين والموالي على نحو يبدو فيه النمو المذكور هو المسؤول عن ذلك، وليس منْ امتلك مقدرات هذا النمو وثماره. ها هنا، في هذه الوضعية الشحيحة والمعقدة بقسوة هائلة، كانت رابعة قد عاشت واختزنت من الذكريات والوقائع ما راح يسهم في إنتاج شخصية جديدة متمردة وباحثة عن البديل، أو الوجه الآخر من الوجود. وهذا ما جعل ذلك الوجه الجديد ليس بديلاً فحسب، بل كذلك النقيض لِما اعتصرها على مدى سنين. ولعل **فكرة العدل** تمثل هنا - مع ما يجسّد إرهاصاً بفكرة **وحدة الوجود** - أهم ما استخرجته المرأة الزاهدة الصوفية من تجاربها المثمرة ولكنْ المريرة. وعلى الطريق الذي أفضى بها إلى هذين المحورينْ المركزيّين والحاسمين في مسيرتها الشائعة والشيقة، كان هنالك من **التجارب** العميقة والبسيطة الساذجة، ومن **المواقف** الكبرى والصغرى -دون الدخول في عالم الثقافة والفكر المكتوبيْن- ما أنتج

لها شخصية متميزة ربما أثرت في جيلها تأثيراً بليغاً استمرّ فاعلاً، حيث استمّرت مظاهره في الجيل الثاني من التاريخ الصوفي، الذي نحن الآن تحديداً بصدده (ويمكن ذكر بعض من عاصرها من أمثال صالح المري وسفيان الثوري ومالك بن دينار وربما العطّار الشاعر. إن الصوفية المتولّهة التي كانت في أحيان كثيرة نباتية، كانت القلّة في العيش لا شك أحد أسبابها. ولكن حين نتعمق فيما يرد به الشاعر المتصوّف فريد الدين العطار عن موقف رابعة من الغزلان. فقد حدّث عن تسويفها أو تفسيرها لنفور هذه الأخيرة من الآخرين واستئناسها بها (أي برابعة)؛ فقالت: إن ذلك حدث بسبب من أن أولئك كانوا يأكلون لحومها. وإذا صحّت هذه الرواية، فلعلنا أن نضعها في إطار شخصية العدوية، التي نظرت إلى الكون **متماهيةً هي فيه على أساس نسيجه الإلهي، أولاً**، وعلى أساس أن **هذا الكون لا يتجلّى إلا في مظاهر** ذات بُعد حيوي، أي علاقة التأثير والتأثر بين كلّ جزئياتها ثانياً: إن الوجود الإلهي الحي يلفّ كل ما ينتمي إليه **بروح حية** تتصف بالحبّ بين الله والإنسان، **إلهاً إنسانياً وإنساناً إلهياً**. وهنا تمكث **النزعة الإنسانية التنويرية**، التي تخترق الرؤية الصوفيّة لدى رابعة.

وإذا كانت فكرة الحب الإلهي تلك تجد -على الأقل- أحد مصادرها في القرآن (مثلاً الآية القرآنية -من يرتدّ منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه؛ والفكرة هنا واضحة)، إلا أن رابعة العدوية أعادت بناءها وفق مقتضى رؤيتها

الوجودية التوحيدية، التي أرست دعائمها. فهذه الرؤية تتأسس – كما مرّ معنا- **في جذرها الوجودي والقيمي** على التماهي أو ما يتجه نحو التماهي بين الأنا وألهو. وقد طرحت رابعة الرؤية المذكورة **في سياق نموّ حبها الإلهي، بالدرجة الأولى، وليس من موقع تنظيرها** الذهني للموقف. ولو كان هذا الأخير قد نشأ أولاً، وقبل، أو خارج حبّها ذلك، لكان الأمر قد دخل في حالة من الاستحالة، ولظهر -من ثم- في حالة من التحدّي للنص الديني. وهنا مكمن قوة فكرتها وطرافتها وتأثيرها. وفي (الحديث القدسي) أن الله يقول: لا يزال عبْدي (يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، ومنْ أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً). هاهنا يظهر الأمر بقوة أكبر على الصعيد الحسّي الشخصي.

إن ذلك الموقف القرآني ضبط ردود فعل الفقهاء حيال ما أتت به العدوية. وهذا ما يسمح لنا أن نرى هذه الحالة العدوية بمثابة تأسيسٍ شرعي أو قريباً من الشّرعي لمنْ جاء بعدها، وأسسوا نُظمهم على نحو نظري يقارب الأفق الفلسفي. هاهنا نفهم جرأتها في مخاطبة «الأقدس» في عالمها الإسلامي، «الله»، وذلك بصيغة من الندّية تجعل المخاطِب والمخاطب وجهين لبنية واحدة. وتتجلى هذه الصيغة في العزوف عن المفهوم اللاهوتي الحاسم في الحقل المذكور، أي مفهوم المباينة أو البينْ أو التمايز، إضافة إلى مفهوم «العُلوية». فيُنسب إليها القول بأنه «ليس للحُب وحبيبه بيْن، وإنما عبّرت رابعة عن هذه النقطة العُقدية

والجوهرية، بحسم، في منظومة التصوّف، الذي كان يأخذ في التكامل الأوّلي على يدي «العاشقة الجديدة» بصيغة شعرية، هي التالية:

كأسي وخمري والنـديم ثلاثـة   وأنا المشوقة في المحبة رابعة

فإذا نظـرت فـلا أُرى إلاّ لـه   وإذا حضرت فلا أرى إلا معه

وتتعاظم لغة العدوية عمقاً وشفافية ودقة في التعبير عن آرائها المتوهجة، كما اتسعت دائرة اختراقها للمنظومة الدينية التفقهية القائمة على هيمنة «القشرة على الثمرة»، وكما تساقط الرعب من المحظورات وتأججت الجرأة في اقتحام هذه الأخيرة. وسيظهر ذلك خصوصاً في رباعيتها، التي غدت لاحقاً مرجعية في الحقل الصوفي التوحيدي:

أحبـكَ حبّـين، حـب الهـوى   وحبّـاً لأنـك أهـل لـذاكا

فأما الذي هـو حـب الهـوى   فشغلي بذكرك عمّـن سـواكا

وأمـا الـذي أنـت أهـل لـه   فكشفك لي الحجب حتى أراكـا

فلا الحمد فـي ذا ولا ذاك لـي   ولكن لك الحمد فـي ذا وذاكـا

لقد أتى الحب الصوفي، حب رابعة وريثاً شرعياً لكل تعبيرات وصيغ الحب. ولكنه إذا كان وريثاً لذلك كله، فإنه -إلى

ذلك- احتفظ بخصوصية المتدفقة وهجاً وتألقاً، فشكّل -من ثم- خطاً جديداً مفتوحاً على طريق التأسيس لمنظومة الصوفية الإسلامية العربية، خصوصاً بحلقاتها الأكثر تأسيسيةً. وقد أثار الموقف تفسيرات متعددة اتصلت خصوصاً بتحديد الحبّين كليهما. ولعل الأهم ضمن تلك يتمثل في النظر إلى الحبّين المذكورين كليهما في ضوء **مفهوميْ الذات والوجود، مع مفهوم القيمة**. فدلالات هذه المفاهيم الثلاثة جميعاً تمثل علاقات **تضايفية** فيما بينها. فأنْ يكون المحبوب الإلهي محبوباً من حبيبه الإنسي، يعني هنا أن تكون العلاقات القائمة بينهما ذات نسيج وحراك جدليّين: إن الإلهي يتعلق بالإنسي تعلقاً ماهوياً، يُبقي -على كل حال- حداً معيناً من ذاتية كل منهما، كي يُعرف أن النسيج الجديد هو جديد، بقدْر ما يُفصح عن مستويين اثنين ضمن الإنّية الواحدة؛ ممّا يُفسِح الطريق أمام لحظة من **الحرية، حرية الحب** بين فريقيه، وذلك حين يغدو البعد المنطقي للمسألة وارداً، دون الوقوع في غلط منطقي أو في مفارقة جدلية. فالحرية الداخلية للإنسي من أجل أن يكون جديراً بالإلهي، تقتضي -والحال كذلك- ضرورة النديّة؛ والأمر نفسه يظهر في علاقة الفريقين انطلاقاً من اللاهوتي ونزولاً نحو الإنسي. إن علاقة بين الفريقين من ذلك النمط هي من مقتضيات العدل. فالحب يخرج من حيّزه، إذا قام على اللا عدل. وهذا، بدوره، يجعل الحراك بين الفريقين قائماً على أساس كل الاتجاهات العمودية والأفقية والدائرية وغيرها.

إن ذلك المركّب الصوفي، الذي وضعتنا أمامه وفي قلبه «سيدة الأسى والبؤس والحزن»، وكذلك «سيدة الآفاق **المفتوحة** على كل العوالم رابعة العدوية»، لعلنا نستولده أو نستنبط منه الفكرة التالية، التي نفترض أنها المركز الذي يتمحور باتجاهه وحوله ما قدمه التحول من الزهد إلى التصوّف على يد «سيدة الأكوان الجديدة» رابعة العدوية. ونود في هذا السياق ذي الرهافة البالغة، أن نضع يدنا على ملاحظتين نعتبرهما حاسمتين في الحقل النظري النقدي والتقويمي للخطوة الصغيرة الكبيرة، التي أنجزتها رابعة في الفتح الجديد البديع. إذ إن هذه المرأة، التي أتت من خرائب المجتمع الأموي، من فقرائه ومُفقريه ومَواليه وثرواته المكتنزة في أيدي الأثرياء القساة، ورقيقه المُذل المهان، وسباياه المكدّسة في حجُرات الحريم، وفُساقها الذين يتلطّون للنساء ويصيدونهن في أسواق النخاسة، إن رابعة العدوية التي تحدرت من هذا العالم العاصف ومن الصراعات المسلحة والدينية التي اندلعت فيه (والبصرة من ضمن ذلك)، هي التي **حصدت ثمار** ذلك كله. وقد تجلت هذه الثمار في ابتداع **نسق ذهني روحي** يجد التعبير عنه في العنوان الذي وضعناه لهذا الكتاب (**التصوف الإسلامي العربي فرادة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي**).

ولقد لاحظنا كيف يتجّلى الحضور الوجودي العميق والطريف في شخصية رابعة. لقد راحت توغل في بحثها عن المطلق

الإلهي، موظِفةً في ذلك كل مشاعرها وعواطفها. وقد سيقت إلى ذلك تحت قبضة الحزن والأسى والحاجة، ومن ثم في سياق البحث عن الخلاص والمخلص. وهذا الأخير كان ذائع الحضور في الجزيرة العربية وفي بلدان أخرى كثيرة: إنه الإله الحبيب، الذي يمثل معقد الرجاء والخلاص.

أما الفتح الكبير فقد حققته العدوية في تفكيكها الوجود الإلهي الإسلامي، الذي قُدم لها على أيدي المقعّدين من الفقهاء بمثابته وجوداً قائماً في ذاته وحاضراً في الأعالي، مجسِّداً - بذلك- **ثنائية العُلوية والمفارقة.** فالعلوي أصبح كونياً، والمفارق غدا محاثياً: هو موجود في كلّ حيّز ومكان؛ وهو إليك أقرب من حبل الوريد». وتتضح هذه الثنائية بمزيد من التدقيق عبر فضّ إشكالية العلاقة بين الكلي والجزئي. فرابعة تتحدث عن وحدانية إلهية، بمعنى أن ليس في الوجود غير الله (وهذا يظهر ضمناً عند رابعة وبوضوح أكبر لاحقاً عن من اختُصّوا بوحدة الوجود من خلال استبدال المبدأ الوجودي اللاهوتي لا إله إلا الله، بالمبدأ الوجودي اللاهوتي الإنسان لا موجود إلا الله). فهي تقول في مناجاة لها: «إلهي ما أصغيت إلى صوت حيوان، ولا حفيف شجر، ولا خرير ماء ولا ترنمُّ طائر، ولا رفيف ظل ولا دوي ريح ولا قعقعة رعد إلا وجدتها شاهدة بوحدانيتك، دالّةً على أنه ليس كمثلك شيء».

إن رابعة في تلك المناجاة تتحدث عن التفرّد الوجودي اللاهوتي من طرف، وعن الدلالة الشاهدة فحسبُ على هذا الوجود من طرف آخر. وتبقى من ثم الفكرة الأخرى، التي اعتقدت رابعة بها في سياق آخر أو مرحلة أخرى، وهي فكرة اللاّمباينة، إما مُشوّشةً على فكرة التفرد الإلهي (ليس كمثله شيء)، وإما علينا أن نعتبرها لاحقةً عليها؛ وفي هذا الحال، يصح الرأي بأن رابعة سجّلت -بذلك- نمواً باتجاه الأحادية الكونية أي القولة بوحدة الوجود؛ وهذا ما نراه نحن هنا، نظراً إلى أن الزاهدة الصوفية المتوهجة رابعة كانت تسجل حالة من التنامي باتجاه التماهي مع الله. وضمن هذه الدائرة وهذا الاعتبار، تدخل نصوص تُنسب إلى رابعة، من مثل الاثنين التاليين: الأول -وقد أتينا عليه في موضع سابق من هذا الكتاب- يفصح عن نفسه بالصيغة التالية: «ليس للمحب وحبيبه بيْن، وإنما هو نطق عن شوق، ووصف عن ذوق، فمن ذاق عرف، ومن وصف فما اتصف، وكيف تصف شيئاً أنت في حضرته غائب وبوجوده ذائب، وبشهوده ذاهب". أما النص الثاني فيأتي بصيغة شعرية تستبطن الكثير من «التمدّد الجريء»، أو ما يعتبره ذوو العقول الكفيفة هكذا (وقد أتينا على اثنين منهما):

كأسي وخمري والنـــديم ثلاثـــة وأنا المشوقة في الحب رابعـــة

كأسي المسرة والنعيم يـــديرها ساقي المدام على المدى متتابعه

فإذا نظــرت فــلا أُرى إلا لـــه وإذا حضرت فلا أرى إلا معــه

يا عاذلي إنـــي أحــب جمالـــه تا الله ما أذني لعــذلك ســامعه

كم بتّ من حرقي وفرط تعلقــي أجري عيوناً من عيوني الدامعة

لا عَبْرتي ترقا ولا وصـــلي لـــه يبقى ولا عيني القريحة هاجعة

وتورد وداد السكاكيني كلمة لرابعة العدوية، هي التالية: «ليس بصادق في دعواه من لم ينسَ الطرب في مشاهدة مولاه»، فتعلق السكاكيني على ذلك، بذكاء تاريخي، على النحو التالي: «فوجم صحبُها لكلامها وحطّوا لها الطاعة والغلبة فيما ارتأت، وكأنها كانت تعيد إلى خواطرهم قصة النسوة المصريات اللاتي قطعن أيديهن وهن مأخوذات بجمال يوسف، إذ أمرته امرأة العزيز بأن يدخل عليهن، فلما رأينه أكبرْنه والتمسن المعذرة للعاشقة الماكرة، ونسين آلام أيديهن متلذذات منتشيات بطلعة الفتنة وروعة الجمال».

* * *

إنَّ **تبكيت ضمير رابعة** العدوية مثّل، بالنسبة إليها، مصدراً ثرّاً لمواقف تأتي حثيثةً قوية شفافة، وعلى حد السيف. فهي في اختيارها الأكبر، وجدت نفسها دائماً دون المطالب التي عليها أن تقدمها، تقريعاً لضميرها وتقرباً لـــ «المخلص»، **أما هذا فهو هي نفسها معلقةً في شخصه**. كانت تعلن بشيء من الرهبة والمحبة:

«أخشى أن ينادي صوت في اللحظة الأخيرة: إن رابعة ليست جديرة بالمثول في حضرتنا». وهنا، كان الموقف يوضع **على حدّ السيف**، كي تتمكن رابعة من تبصّر مآلاته. وفي الأفق الذاتي التبكيتي الهائل في دلالته، تخاطب رابعة: «سيدي ومولاي؛ هذا وقَف ببابك ساعة فقبلته، وأنا منذ عرفتك بين يديك، أتُراك قبلْتني؟ فنوديتْ رابعة -على رواية العطار- في سرّها: يا رابعة! من أجلك قبلناه، وبسببك قرّبناه»!

وفي سبيل الدفاع عن حريتها وكرامتها المستباحتين مِن قِبل عُتاة المال والقوة المتحالفة مع أمثالها في مجتمع عاشت فيه رابعة مملوكةً كالمتاع، **رفضت الانصياع لكل القوى القائمة على القسر، بِما فيها القوة الإلهية**. فلقد سألها البعض: «إلى أين تهدفين يا رابعة؟ فأجابت: «إلى السماء أُلقي بالنار في الجنة، وأصب الماء في جهنم، فلا يبقيان سبباً لعبادة الله من أجلهما» وعلى هذا النحو الفذ الطريف، اهتمت رابعة بالعنصرين الطبيعييّن **الماء والنار**: إنهما الأداتان النافذتان لتدمير كل الخوف الصادر عن أية قوة في الكون؛ وهما يبرزان بمثابتهما القوة الناعمة والقوة الخشنة. وهاتان هما اللتان تُستخدمان كل منهما بخصوصيتها وبطريقتها، في استلاب البشر وتحويلهم إلى امتدادٍ لعملية تكريس الغبن والاضطهاد والأسى. ومن ثم، فإن فكرتي الثواب والعقاب تتحرران من الزيف: إن **الكوجيتو الأخلاقي والقيمي العمومي**

يقوم على إقصاء كِلا الخوف والطمأنينة بمثابتهما حافزينْ على إتيان الثانية، وعلى الامتناع عن الأول. وبهذا النحو الجريء والواضح والفاعل، قدمت رابعة العدوية **رؤيتها الصوفية الفاتحة لكل احتمالات الخير البشري**، والرافضة لكل أنماط القسر والاسترقاق والقهر؛ فكأن رابعة -هنا- تثأر لأولئك المذلين المهانين المضطهدين من كل البشر والأنماط المتعددة من الطبقات الاجتماعية والفئات الجنسية والعمرية والإثنية، وخصوصاً منهم منْ تحول -كما حدث معها- إلى متاع يخضع للبيع والشراء، بوصفها إنساناً وامرأة تحدرت من قاع المجتمع.

وعلى هذا النحو، أطلقت رابعة الحرية الإنسانية **من حيث هي وحدها**، أي غير مشروطة إطلاقاً بشروط عقابيلها المؤسسة على الخير والشر، والثواب والعقاب. وهذا وضع عبادة الله مقصودة بذاتها، دونما حافز ما؛ مِمّا جعل بعض مواقفها تبدو ذات حساسية بالغة محرجة. فحين سئلت عما إذا كانت تحب النبي محمداً، أجابّت بأن حبّ حبيبها المتماهي معها والمتماهية معه (الله)، قطع الطريق أمامها حيال أي حبّ آخر. وبذلك، حررت الحب من كل الحوافز، التي تتحدر من خارجه، مؤسِّسةً -بذلك- **ثُلاثية الحرية والالتزام والمسؤولية**. وحيث يصبح الأمر بهذه الصيغة الحاسمة، صيغة **الحب المطلق** الذي يتحرر من كل حرية والتزام ومسؤولية إلا ما كان

صادراً منه وعنه، نقول، حين يصبح الأمر هكذا، يغدو المُحِب متماهياً بالمحبّ، وهذا بذاك؛ وتكون جمهورية السعادة والعدالة والحرية قد تحولت إلى كوْن معيش حقاً.

لقد بيّنا -فيما سبق- أن الإبداع الجديد، الذي قدمته رابعة العدوية في صيغة صوفيتها، انطوى على حالة من الفرادة جعلته يتحول إلى **مدرسة**، يلتزم بها مَنْ يعيش في عمق الوجود، كما في عمق القيم المطابقة. وهذا الكلام ينسحب على كل أو معظم مَن جاءوا بعد رابعة أو عاصروها من إبراهيم بن الأدهم إلى ابن عربي وابن سبعين. ونريد أن يُفهم كلامنا على أنه تأكيد على أن **رابعة العدوية هي (صاحبة الاكتشاف -الاختراع)**، فيما نحن بصدده. وسوف نتعامل مع الحركة الصوفية الإسلامية العربية على هذا الأساس.

في هذا المعْقد للمسألة، من الصواب تماماً ملاحظةُ الخط البياني الذي سلكته رابعة العدوية، لأن فيه ما يفصح عما كانت تفتقده حين عاشت في أتون الرق القائم على استباحة الحرية والكرامة والكفاية، وعما انتهت إليه في مرحلة تحلُّ البينونة وولادة الكينونة. وكان ذلك مشروطاً بتفكك الأسوار والحدود، التي كانت تصنع من الكون أكواناً ومن الوجود وجودات، وبإعادة بنائها بمقتضى الاستحقاق التوحيدي، أي على أساس ما يجعل الوجود وجوداً في ذاته ولذاته.

وثمة نقطتان اثنتان يمكن استخلاصِهما مما أنجزته رابعة العدوية. وإذا كان هذا الأمر ممكناً - كما سيتضح - معنا لاحقاً (في الفصل القادم - مع ظهور التصوّف المفلسف خصوصاً)، إلا أن الريادة تظل حقاً من حقوق العدوية. أما **النقطة الأولى فتنحو نحواً وجودياً**، وتقوم على أن ما أسست له هذه الرائدة يتمثل فيما أحدثته من شرخ عميق في البنية الإلوهية، **حين أفقدتها** عنصرين من عناصر الحاسمة، وهما **العُلوية والمفارقة.** وتفصح النقطة الثانية عن نفسها بصيغة الانطلاق من عملية التماهي بين الذات والموضوع، أي بين الإله والإنسان؛ مما كان بمثابة **المجاهرة بنزعة إنسانية صريحة.** وهذا، بدوره، انطوى على **نقطة ثالثة** تأتي بمثابة تحصيل حاصل مما سبق، وتتحدد في **سقوط الوسيط** بين الإلوهية والإنسانية، ممثَّلاً بالنبوة وبالجهاز التشريعي الآخذ في التعاظم بدلالتينْ اثنتين، واحدة أفقية متّسعة وفق اتساع الحياة الدينية، وأخرى إيديولوجية سياسية تتضح وتقوى مع مزيد من هيمنة السلطة السياسية والإيديولوجية الحائز عليها فرقاء الحكم القائم(٢٤). وهذا يُفصح عما أنجزته رابعة العدوية من إعادة بناء لمنظومتيْ المفاهيم المحورية والمركزية في حقليْ الوجود والقيم؛ مما يدعو للقول بأن ما حدث كان قد أحدث انتقالاً تاريخياً وذا دلالة إيديولوجية اعتقا دية سيُحسب حسابها لاحقاً، يداً بيد مع التحولات، التي أسّست لخلافة كادت

أن تتجه نحو إنتاج علاقات رأسمالية تجارية متقدمة، بمقياس العصر، خصوصاً ما بين القرنين التاسع والحادي عشر للهجرة.

ويلاحظ أن التصوّف الذي راح الزهد والحياة الزاهدة والتزهدية تساعِدُ بقوة على نموه، كان -كذلك- بحاجة إلى مجموعات من المثقفين، الذين عملوا على صوغ التجربة، التي راح يعيش مظاهرها ذوو الضمير الحي من المتمرسين بالنظر في قضايا فقهية وإنسانية عامة. وهنا، نلتقط **عملية تواصل راحت من التجربة إلى النظر**. وفي ضوء ذلك، يمكن أن نضع يدنا على عوامل أسهمت في تبلور البنية الصوفية، وهي تلك التي تمثلت في ظهور هذه الأخيرة ضمن مدينتين اثنتين عُرفتا بمحيط من الحراك الثقافي والشعري والفقهي والفني، نعني **الكوفة والبصرة**؛ مِمّا طبع صيغتيْ التصوّف اللتين ظهرتا في هاتين المدينتين. فالأخيرة منهما، وهي البصرة، كانت قد ظهرت ونمت بمثابتها مركزاً دولياً أو ما يقترب من ذلك، في التجارة والثقافة، بما في ذلك ضبط التشكيلات الفكرية وإنتاجها. أما الكوفية فقد اتسمت إنتاجياتها الذهنية بنزوع نحو الشعر والرومانسية، والتفاعل مع اللغة بمثابتها بناء فاعلاً محفزاً.

وقد كان من شأن ذلك كله أن أحدث تشققاً في الذهنية الدينية، متجهاً خصوصاً نحو إنتاج ما سيُحدث انقلابا في حياة الفقراء، والمفقرين والمثقفين المتنورين من الفقهاء، الذين اكتسبوا ألقاباً أو صفات مختلفة ومتعددة، مثل البكائين والشكّائين واللّطامين الخ.

في هذا العالم الجديد المضمخ بالأسى والشكوى والغربة والبحث عن «عالم الخلاص والسعادة»، ظهرت رابعة العدوية محفوفةً بعدد من اللواتي أخذن يخضن تجربة وصلت عندهن إلى حالة من الشوق والمحبة والوجد؛ مِمّا كان بمثابة بابٍ انفتح عليهن وعلى غيرهن. وهذا ما عرّفتنا به وعليه رائدة المحبة الصوفية العدوية، خصوصاً حين نبهنا إلى ذلك السرّ البهي والحميمي، حين دعتْ نديمها، حيث تقول: «**عِشْ وجْدك، ولا تَبحْ به»!** بل إن المقارنة بين حب الله وحب نبيه محمد دخلت حيّز المراهنة والمجادلة. وهذا ما دخل غماره الصوفي الشفاف، الذي أعلمنا «إنه قال رأيت النبي ص في المنام فقلت يا رسول الله اعذرني فإن محبة الله تعالى شغلتني عن محبتك فقال يا مبارك من أحب الله تعالى فقد أحبني»(٢٥) أما هذا الصوفي فهو أبو سعيد الخراز. وهذا التوجه، في الحب الإلهي، كرّس نفسه، بحيث تحول إلى ما يقترب من المدرسة الإنسانية اللاهوتية.

لقد اتسعت دائرة السجالات بين «المحبّين»، وراحت تنمو على نحوٍ يُشعر بنشأة نسق طريف جميل وشفاف من التخاطب الروحي العاطفي، الذي يسجل حقاً **ولادة عصر جديد من النزوع الإنساني الشفيف،** وهو نمط من إعادة بناء الكون **على مركز جديد،** هو الإنسان الإلهي أو الإله الإنساني؛ مع الترجيح هنا للمبدأ الأول من خلال ترجيح الإنساني وليس النبوي، الذي يجسّد مركز ثقل التقدم

التاريخي الآخذ في الازدهار والبروز، بمثابته واحداً من معالم الحضارة العربية الإسلامية المتنامية قُدماً. وإذا أوغلنا أكثر في الموقف التاريخي، فربما كان الافتراض وارداً بأن التركيز هاهنا وارداً على المبدأ الثاني (الإله الإنساني)، إذا ما ركزنا على أن أولوية الموقف تقع في خانة الإنسان المُستلب والمضطهد والمهمش؛ هذا مع الإشارة إلى أن الإلهي لم يكن إقصاؤه ممكناً، فظل التوجه إليه **مشروطاً** بالانطلاق من قطب الرحى المهمش، في حينه، أي الإنساني. ولما كان الأمر قد أخذ مساره على النحو المذكور تواً، فقد تلبّس التنوير -تأكيد ودعوة- ذلك التوجّه. وهذا ما منح العصر المذكور **سياقاً تنويرياً** ملتحماً بالنزوع الإنساني المذكور أساس نمط من التجادل بين الإلهي إنسانياً والإنساني إلهياً.

وملاحظ أن حظّ النبوة المحمدية في السجالات الحبّية هذه كانت متقلصة لصالح حظ الألوهية. فالإله -الله هو القطب المعْني بالخطاب الإنساني، وإن لم يكن النبي محمد قد أُقصي تماماً. أما الدلالة التي حملها فعل إقصاء النبي من ذلك الخطاب فقد أفصح عن نفسه في التأكيد على الحب الكلّي، **دون وسيط.** وهذا تخففٌ من اللاهوت الكلامي القائم -في أساسه- على الإقرار بشرطية النبوة وبضرورتها في المنظومة الشرعية الإعتقادية. وهذا، بدوره، يحدّ من أدوار السلطة الدينية لصالح الأخرى المجتمعية؛ ممِّا جعل «الحب الإلهي»، الذي انطلقت منه رابعة العدوية مع زَميلها عبد الواحد بن زيد (على نحو ما

ذكرناه من قبل)، ينجز مهمتين اثنتين كبريين، في حينه .أما أولى هاتين فتتمثل في خلخلة الصرامة الدينية الإيديولوجية، ومن ثم في اختراق السلطة الدينية الظهيرة، غالباً، للسلطة السياسية؛ في حين تمثلت المهمة الثانية في فتح الأبواب أمام بزوغ الاستحقاق الصوفي النظري الجديد في بنيته العالية القائمة على المنْطقة والتقْعيد، أي أمام المرحلة الناضجة من التصوّف، الذي سيعبّر عنه صوفيون متخصصون ومحترفون كبار، منهم من عاصرها أو زاملها أو صادقها (مثل مالك بن دينار، وسفيان الثوري والعطار وإبراهيم بن أدهم، ومعروف الكرخي، والبسطامي، والحلاج، والسُّهروردي، وابن عربي، وابن سبعين).

* * *

هكذا، إذن، نضع يدنا على أن **نفي موضوعة المباينة الوجودية** بوصف كونها أُسّ الموقف الوجودي الصوفي (والزهدي ضمناً)، الذي عاشته العدوية واستنهضته رؤيوياً، إنما هو الذي مثّل نقطة إقلاعها الوجودي، وذلك على نحوٍ أخذ يميّزها عن غيرها من (أهل الفعل والنظر). وفي الوقت نفسه، كان ذلك إيذاناً بانطلاق جيل عظيم من الصوفية، اللذين أنتجوا - **بدءاً من المؤسِّسة الرائدة رابعة العدوية** - نسقاً صوفياً فذّاً أغنى الحضارة العربية الإسلامية، وذلك في **حقل الوجود وحقل القيم**. وينبغي -استيفاءً لحق العدوية التاريخي- أن نأتي على ما يكوّن السمات والحدود

الكبرى التي تمثل بنيتها الحاسمة؛ مع الإشارة إلى أن على رأسها تقف موضوعة الوحدة الوجودية بين ألهو والأنا، بين الله والإنسان، ومن ثم بين الموضوع والذات؛ مع التنبيه إلى أنه طالما تأسّست العلاقة بين الفريقين المذكورين على نحو تضايفي (جدلي)، فإن الواحد منهما يشير إلى الثاني ويُفضي إليه، ليس بالاعتبار المجازي، وإنما بالاعتبار المُشبع مغْمياً ودلالياً.

وكان لشخصية رابعة ألق عميق ومثير تناسج مع الوجود طبيعةً ومجتمعاً، بحيث تحولت إلى ظاهرة متوهجة، وخصوصاً بالنسبة إلى الفقراء المذلين والمسلوبين من إنسانيتهم. وثمة لحظة بالغة الحميمية تتمثل فيما رواه عنها أحد العشاق الصوفيين الشعراء، وهو فريد الدين العطار، حين سُئلت رابعة عما وراء نفور الغزلان مِمّن أكل لحمها، ولم ينظر إليها بمثابتها كائنات (هكذا يُعتقد) تمنح الكون الطبيعي والاجتماعي حميمية وغنى وشفافية. وهل رابعة سبرتْ غور ظاهرة الرجولة، التي يمنحها المجتمع (في حينه) مزية كبرى على الأنوثة. ولا بدّ أنها نظرت إلى هذه الظاهرة مُختِرقةً من ظاهرة أخرى وخاضعة لفعل سوسيو ثقافي واقتصادي، هي خضوعها في بدايات عصرها ولعقود تالية من عمرها، لنمط من الرق الاقتصادي الاجتماعي والثقافي والأخلاقي والجنسي؛ فكانت، من ثم، موضع بيع وشراء في سوق النخاسة؛ وخصوصاً أن البصرة كانت في حينه (القرن الهجري الثاني) مدينة تعج بالتغيرات

الاجتماعية والثقافية والأقوامية، وكذلك بصراعات جديدة وفتن متلاحقة كان وراءها أطراف دينية وسياسية، مثل الخوارج والشيعة والموالي. يضاف إلى ذلك حضورُ فئات من المترفين الجدد والسياسيين وأصحاب المواقع الدينية أولاً الذين تصارعوا فيما بينهم في العهد الأموي، والتقى صراعهم هذا بكوارث طبيعية أصابت الحرث والنسل، ففقد الأرقاءُ ما يأكلونه ويشربونه ويلبسونه. وبقي العار وحده سيد الموقف؛ وكان ذلك قد حدث في الربع الأول من القرن الثاني الهجري.

د - تدفق في الرموز الصوفية:

نواجه الآن، بعد الذي أتينا عليه، بعض فصول من تاريخ التصوّف المعني ذات خصوصية مرهفة حتى حدود لا يدركها إلا منْ يَمْثل هو فيها وتتجسد هي فيه؛ إنها فصول في الحب الصوفي، التي كانت الرائدة رابعة العربية أحد أهم أو الأهم ضمن منْ أسس لها وجودياً وقيمياً. وسنلاحظ أن ثمة «حديثاً قدسياً» كان في خليفة هذا التأسيس. ومعروف أن هذا النمط من الحديث (القدسي) إنما هو كلام أتى على لسان الله، أي كلاماً ذاتياً يمثل الله ذاته وموضوعه في آن؛ فكلا الأمرين يفضي إلى الآخر. وقد أوردنا هذا الحديث في مكان من هذا الكتاب الذي نقرأ فيه؛ ذلك هو: كنت كنزاً مخفياً، فأجبتُ أن أُعرف، فخلقتُ الخلق، فبه عرفوني».

في النص القدسي، نضع يدنا على ما يجمع بين الفلسفة والتصوّف كليهما في العصر الثامن الهجري فما بعده، خصوصاً حتى القرن الهجري الرابع عشر. فكانت ثُلة من المفكرين الذين أدركوا أن التوغل في ما تلقفوه من إرث ثقافي ضخم عبّر عن مجموعة من التوجهات ثم التيارات الفكرية، التي فتحت أبواباً لم يعد إغلاقها محتملاً، وخصوصاً منها الفلسفة والتصوّف سابقيْ الذكر. سنلاحظ أن حدّاً من حدود التمييز بين هذين الأخيرين ستنشأ مع تطور كل منهما وظهور معالم خصوصية كل منهما. وكان الأمر يحتاج إلى زمن كاف لحدوث هذا التطوّر، أولاً لكل منهما، وثانياً من أجل اتضاح الاختلاف بينهما. ونحن نعلم أن وراء ذلك كمنت عوامل متعددة، منها تأويل النصوص الدينية لصالح هذه العملية، أي لصالح نشوء نمطيْن من النصوص، التي نشأت في أعقاب ظهور النص القرآني والنص الحديثي المحمدي. لقد كان على المتنورين الأوائل أن يسلكوا هذا الطريق، كي يؤسسوا لكل المنتجات الذهنية، مدُلّلين بذلك على أن أحد الأسباب الكبرى لنشأة هذه المنتجات -وفي مقدمتها الفلسفة والتصوّف- تأويل النصيّن، المذكورين على النحو الذي أفضى إليها (المنتجات)، يداً بيد مع تعاظم حاجات المجتمع الجديد لبناء إيديولوجية يمكن التأسيس عليها في إنجاز ذلك.

لقد أفرزت تلك العملية أو العمليات أنماطاً مِمن انكسرت أجنحتهم تحت قبضة الإفقار والاستبداد والإذلال. فكان مِن هؤلاء من سُموا النساك والزهاد والعباد والبكائين والفقراء. وإذا كنا قد أتينا على ذكر الحسن البصري ورابعة العدوية بمثابتهما شخصيتين مؤسستين على هذا الصعيد، إلا أن واقع الحال التاريخي الذي نعمل عليه، يضع تحت أيدينا نماذج حيّة أخرى وهامة كان لها دور ملحوظ في بناءٍ الصرح الزهدي، الذي أفضى -مع مؤثرات وعوامل أخرى عديدة- إلى مرحلة التصوّف، بالمعنى والدلالة الخاصتين. ولما كانت اللوحة التعبيرية واسعة، فإننا سنلجأ إلى النظر إليها في نتوآتها الأكثر حضوراً، كي لا نخرج عن المخطط الذي وضعناه لهذا الكتاب.

أما الغاية من ذلك فتبرز في ضرورة التنبّه إلى **الكل الصوفي** الإسلامي العربي، في ضوء ما سنأتي عليه من تلك النتوآت من هؤلاء تبرز الأسماء التالية لطرافتها في النظر إلى مهمة المنوطة بـــ «المتصوف وسيكون اختيار المعْنيين قائماً انطلاقا مما أنتجه هؤلاء في حقل من التكامل بينهم، أي في ما أنجزوه وحوّلوه إلى **موقف صوفي** يوصل، بدرجة أو بأخرى، إلى التجربة الصوفية الذاتية، التي أنجزها واحد آخر من هؤلاء، في سياق البُعد العمومي للتجربة الصوفية. هاهنا، لعل الأسماء التالية -وهي نماذج مارست أدواراً مختلفة وهامة- أن تغطي فسحة أو أخرى من التجربة المعنية في حدّيْها الخصوصي والعمومي.

مالك بن دينار: (توفي ١٣١هجرية) لولا خشيتي أن تكون بدعة، لأمرتُ أني إذا متّ أن أُغلّ فأدفع إلى ربي مغلولاً، كما يُدفع العبد الآبق إلى مولاه.

وهب بن منبه (توفي بصنعاء في١١٤هـ): إياك وأبواب السلاطين، فإن عند أبوابهم فتنة كمبارك الإبل، لا تصيب من دنياهم شيئاً إلا وأصابوا من دنيك مثله. مَنْ وكل إلى نفسه شيئاً من المشيئة، فقد كفر. الزهد هو سقوط المنزلة.

سفيان الثوري (توفي١٦١هـ): ليس الزهد في الدنيا.. بلبس الخشن، إنما الزهد في الدنيا قصر الأمل.

إبراهيم بن أدهم (توفي١٦١هـ): تنال درجة الصالحين (أي الصوفية) بغلق باب النعمة وباب العز والراحة والنوم والغنى والأمل، وتفتح باب الاستعداد للموت.

معروف الكرخي (توفي٢٠٠هـ): إني أريد أن أخرج من الدنيا عرياناً، كما دخلت إليها عرياناً.

أبو سليمان الداراني (توفي٢١٥هـ): آخر أقدام الزاهدين أول أقدام المتوكلين. خير ما أكون أبداً إذا لصق بطني بظهري. إذا غلب الرجاء على الخوف، فسد الموقف. يا رب إن طالبتني بسريرتي، طالبتك بتوحيدك.

بشر الحافي (توفي٢٢٧هـ): وف ن كتبه لأنه لم ينسب نفسه للرواية. عز المؤمن استغناؤه عن الناس. الصدقة أفضل من الحج والعمرة والجهاد. ذاك يركب ورآه الناس، وهذا يعطي سراً.

ذو النون المصري (توفي٢٤٥هـ): إياك أن تكون بالمعرفة مدعياً، أو تكون بالزهد محترفاً، أو تكون بالعبادة متعلقاً. عرفتُ ربي بربي، ولولا ربي ما عرفت ربي.

أبو يزيد البسطامي (عاش من٨٨ إلى٢٦١هـ): المعرفة ببطن جائع وبدن عار. الله كفاني مؤنه النساء حتى لا أبالي استقبلتني امرأة أو حائط. يعظ نفسه قائلاً «يا مأوى كل سوء؛ المرأة إذا حاضت طهرت بعد ثلاثة أيام..، وأنت قاعدة منذ عشرين عاماً أو ثلاثين ما طهرني بعد. سبحاني! سبحاني! ما أعظم شأني! أنا لا أنا، أنا أنا، لأني أنا هو، أنا هو هو. طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك! لأن تراني مرةً خير لك من أن ترى ربك ألف مرة. تالله إن لو أتي أعظم من لواء محمد(ص): لو أني من نور تحته الجان والجن والإنس كلهم من النبيين.

حمدون القصار (توفي في٢٧١هـ): سئل: من العلماء؟ قال: المستعملون لعلمهم، والمتهِمّون آراءهم.

الحكيم الترمذي (توفي في٢٨٥هـ): الولي أبداً في ستر حاله، والكون ناطق بولايته، ومدعي الولاية ناطق بولايته، والكون كله يكذبه: ما استصغرت أحداً من المسلمين إلا وجدت نقصاً في معرفتي، وما منع الناس من الوصول إلا لركضهم في الطريق بغير دليل.

أبو علي الروذباري (توفي في٣٢٢هـ): من رزق ثلاثة أشياء، فقد سلم من الآفات: ١- بطن جائع معه قلب خاشع. ٢- فقر دائم معه زهد حاضر. ٣- صبر دائم معه قناعة دائمة.

أبو بكر الشبلي (توفي ٣٣٤هـ): سأله الجنيد عن رأيه في نفسه، فأجابه الشبلي بأنه يشعر بأنه أقل الموجودات شأناً فقال له الجنيد: الآن أرى أن إيمانك تام. الزهد هو تحويل القلب من الأشياء إلى رب الأشياء. كيف يأنس المرء بما خفي. فهو الظاهر الباطن، الباطن الظاهر.

جعفر الخالدي (توفي٣٨٤هـ): الفتوة احتقار النفس (بمعنى ترويض لها).

الإمام الغزالي: إن بعض الصوفية يتخذون العلم الكسْبي سبيلاً لاجتلاب العلم اللدني (يعني عن طريق غير المجاهدة الصوفية).

* * *

بعد أن قدمنا تلك النماذج من الصوفيين، نرى ضرورة النظر في شخصية صوفية أشعلت ناراً في الحياة الفكرية والإعتقادية والصوفية، وأظهرت - بقدر محدد واضح- إلى أين يمكن أن يقود التاريخ الصوفي العربي الإسلامي في ألقه ومأساته الوجودية والقيمية؛ نعني هنا شخصية الحلاج.

* * *

هوامش وإحالات

الفصل الثاني

(٣)

كي لا تخطئ طريق التصوّف

(١) حسن حنفي: لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟ ضمن مجلة (الفكر العربي - أيار وحزيران١٩٨٢، ص١١١).
(٢) طبقات ابن سعد - الجزء الأول، ص ٤٠٨.
(٣) سنن ابن ماجه: كتاب الزهد، برقم ٤١٢٢.
(٤) نفسه.
(٥) مسند ابن حنبل - الجزء ٥، ص١٦٣.
(٦) انظر في ذلك كتابنا: مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر - دمشق، دار دمشق.
(٧) السيرة الحلبية - جزء١، ص٢١٧ - ٢١٨.
(٨) ابن الأثير: أسد الغابة في معرفة الصحابة - الجزء٤، ص١٣٨.
(٩) ابن الجوزي: صفّة الصفوة - الجزء٣، ص٢٨.
(١٠) السابق نفسه - ص٢٣ - ٢٥.
(١١) انظر: دائرة المعارف الإسلامية - مادة (تصوف). وقد تحدث محمد مصطفى حلمي عن هذه المسألة من موقع إحدى أهم المشكلات القائمة بين الفقهاء والصوفية. كتب في كتابه (الحياة الروحية في الإسلام - مرجع سابق ص١١٠) ما يلي: كان «الصوفية وهم أهل الباطن ينظرون

إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر وأرباب رسوم، في حين أنهم كانوا ينظرون إلى أنفسهم على أنهم أهل البواطن وأرباب الحقائق.. وقد نظر الفقهاء إلى الصوفية نظرة مقابلة كلّها سخط عليهم، أي على الصوفية وتحقير لهم، وترجيح لمذاهبهم هم.. فقد قال الصوفية بالمعرفة الباطنية الحاصلة عن طريق القلب،.. أي بأن النية مقدمة على العمل».

(١٢) يخبرنا أبو طالب المكّي في (قوت القلوب - جـ١، ص١٥٣، القاهرة١٩٦١)، أن أحدهم قال للحسن البصري: «إن الفقهاء يخالفونك، فقال: ثكلتكَ أمك، هل رأيت بعينك فقهاء؟ إنما الفقيه (هو) الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير بدينه.. الكافّ عن أعراض المسلمين، العفيف عن أموالهم، الناصح لجماعتهم».

(١٣) انظر: عبد الرحمن بدوي - تاريخ التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص١٥٢.

(١٤) الجاحظ: البيان والتبيين - جـ١، ص١٣٩، طبعة السندوبي ١٩٣٢، ص١٤٦.

(١٥) أبو نعيم: حلية الأولياء - جـ٢، ص١٣٥.

(١٦) سيرة عمر بن عبد العزيز، لابن الجوزي، ص١٢٤.

(١٧) انظر: عز الدين عبد السلام - شرح حال الأوفياء.

(١٨) عبد الرحمن الوكيل محقق كتاب: مصرع التصوف للبقاعي - الرياض ١٤١٥هـ، ص١٢.

(١٩) نشرة المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة ١٩٨٢.

(٢٠) انظر عبد الرحمن بدوي - تاريخ التصوف الإسلامي، مرجع سابق ومعطيات سابقة.

(٢١) الرسالة القشيرية في التصوف - وعليها هوامش من شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري - ص٥٦.

(٢٢) عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي-مرجع سابق، ص٤٩.

(٢٣) في مثل هذه الحال - وكانت في حينه هي الغالبة - لم يستطع الفقراء والمفقرون باطراد، أن يحققوا الشروط الدنيا لاستمرار عيشهم، ناهيك

عن أولئك الذين كانوا يرسفون في قيود الرّق المباشر. وعلينا أن نضع في الحسبان موجات الغلاء، التي كانت تجتاح الأسواق. فتترك أولئك المذكورين في حالة يحاولون الاحتيال عليها، لتخفيف وطأة الجوع، وذلك بإتباع ما ينصح به متصوفة، من أمثال إبراهيم بن أوهم: جاء في (الرسالة القشيرية) لعبد الكريم بن هوازن القشيري بأنه (قيل لإبراهيم بن أدهم أن اللحم قد غلا فقال أرخِصوه أي لا تشتروه. وأنشدَ في ذلك:

وإذا غـــلا شـــيء علَـــيّ تركتـــه   فيكون أرخص ما يكـــون إذا غـــلا

ويتابع القشيري عن فلان وفلان أن إبراهيم بن أدهم المذكور «قال لرجل في الطواف اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات، أولها تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة. والثانية تغلق باب العز وتفتح باب الذل والثالثة تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد والرابعة تغلق باب النوم وتفتح باب السهر والخامسة تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر والسادسة تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت» «- ص٨ من طبعة عليها» هوامش من شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري رحمه الله - ظهرت هذه الطبعة عام ١٩٥٧). ويلاحظ أن تلك العقبات الست أُريد منها أن «تصادق نظرياً على ما هو مصادق عليه في واقع الحال وعلى نحو قسري. فهي أبواب تغلق باب النعمة وباب العز وباب الراحة وباب النوم وباب الغنى وباب الأمل؛ أي تغلق ما هو مغلق أساساً أما «رجال ونساء الله». وهنا نضع يدنا على لعب سيكولوجي يهدف إلى تقبّل ما هو مفروض، وإلى جعل ذلك فضيلة نسعى إليها. إن رابعة العدوية يصعب النظر في وضعيتها بعيداً عن هذا التصور.

(٢٤) هل هذه ملغية؟

(٢٥، ٢٦، ٢٧) هذه الإحالات الثلاث مأخوذة من الصفحتين ١٤٦ و١٤٧ من الرسالة القشيرية للقشيري - نفسه.

(٢٨) انظر مع المقارنة:

Philosophisches Woerterbuch – herausgegeben v. Autorenko "Hektir" وعدْ خصوصاً إلى ما كتبه أحد الأساتذة المؤلفين، هو Manfred Buhr، ص ٣٦٧-٣٧٠.

الفصل الثالث

مأساة الوجود الصوفي

١ - الحلاج في حدقتيْ النسر:

كان تيار التصاعد في الحقل الصوفي، الذي اكتسب بُعده الوجودي والقيمي لدى ابن عربي، قد وجد خميرته الناضجة في العمق (البنية) كما في السطح (الأفق)، في عصر أفصح عن نفسه بوصفه **عصر المأساة**. فالتوتر المطرد والمتصاعد هكذا وهكذا بين جبليْ الصراع، سار غالباً على نحو غير مفصح عنه، نظراً لمحاولة الفريقين كليهما تحاشي المواجهة المباشرة. لكنْ في حالات آخذة في التكاثر، كان حفيف المعارك يعلن عن نفسه: من طرف أول، كانت الحركة الصوفية آخذة في التدفق، فهي تعيش عصرها بامتلاء، رغم تكاثر الحراب، التي راح حملتُها يشهرونها في وجه تلك الحركة. كانت أطياف السلطة أو السلطات الخلافية تمثل الضامن السلطوي للهيمنة على الحركة إياها. بالإضافة إلى ذلك وبالتوافق معه، كان الإسلام الشعبي

يبحث عن «ضميره» في أوساط الفقراء والمفقرين ووجههم الربوبي المجسّد بـــ «التصوّف الشعبي»؛ وفي حالة أخرى المتماهي مع صورة المسيح المضمخ بالعذاب الدامي، كما سيتضح لاحقاً في حيثية ينتجها الحلاج ويُدميها بذاته. فلم يستطع «الإسلام الرسمي التفقيهي» أن يمارس دور المحفز على إغناء حياة أولئك. فما كان يقوم بهذه الوظيفة غير نمط ذهني آخر قريب منهم ببساطة التعبير والدلالة والإيحاء والآمال؛ نعني بذلك التصوّف الشعبي البسيط ووجهه الآخر، الإسلام الشعبي الآخذ بالانتشار بتسارع، كما ازدادت مأساة أولئك السوسيوثقافية والاقتصادية من طرف، وكما ازداد الاتصالُ الإسلامي الرسمي بالنخب الدينية الفقهية من طرف آخر وهذا ما وضع يده عليه دومينيك سورديل، حين أعلن أنّ التصوّف قد أفلح، «على الرغم من تعدد طرائقه ومن الانحرافات المتطرفة، التي مهد لها السبيل، الذي من شأنه أن «يؤمّن للمسلمين غذاء لم يؤمنه لهم الإسلام الرسمي». ويتابع سورديل، مقتبساً ما رآه نيكولسون من أنه «بهذا المعنى، أصبح التصوّف **(ديانة شعبية)**». فأنْ يصبح هذا الأخير تلك «الديانة الشعبية»، إنما كان قد عنى أنه شرع في التحول إلى حالة ذات حضور متصاعد أولاً، وذات خصوصية متحركة ثانياً؛ مما راح يبدو كأنه صار ظاهرة خطرة على المرجعيات الدينية وعلى الأخرى السياسية، بنحو أو بآخر.

في تلك البيئة القلقة والمفعمة بالأسئلة المحرجة والمتحدرة من مواقع متعددة في المجتمع، إضافة إلى اتساع دائرة البؤس والاضطهاد، كان التصوّف المذكور يمارس **وظيفته كوعي لشرائح وفئات وطبقات في المجتمع العباسي** تشترك - بمعظمها- في مناهضة الاضطهاد والتهميش، وباحثةً. عن خلاص من **ذلك** المجتمع. وكان رموز هذا الأخير يجدون أنفسهم أمام عدد متعاظم من الخصوم الطامحين إلى التواطؤ مع أرباب السلطة ضد دعاة الحرية ومجدْ الإنسانية والعدل والنور. فإذا لم يكن هؤلاء جميعاً متحدرين من مواقع متوافقة مع هذه المبادئ، فإن جلهم كان يجد نفسه مدعوّاً لتأسيسها في المجتمع العباسي، في حينه؛ وهذا ما أنتج حالة من التضامن بين هؤلاء، سيُفضي إلى الوحدة أو إلى ما يقترب منها؛ مما جعل الصوفية حالة سوسيو ثقافية تتميز باستقلالية معينة مارست دوراً ملحوظاً في الحياة العامة، خصوصاً أنها انبتت مع تعددية بشرية أثنية وثقافية ساعدت في تأسيس اتحادات أقرب إلى الطابع النقابي المدافع عن مصالح أفراد «الجماعة». وهذا الأمر لم يقتصر على المتصوفة، بل انسحب كذلك على مجموعات أخرى.

وينبغي القول بأن ذلك كان انطلاقاً لمتصوفة راحوا بجد يسعون إلى أن يؤسسوا مجدهم في التماهي مع مجد الناس الباحثين عن المبادئ المذكورة فوق، وعلى هذا المجد. فكان من ضرورات

الموقف أن يواجهوا الطغيان السوسيو اقتصادي والإيديولوجي الديني، وأحياناً الأقوامي والعنصري؛ إضافة إلى السعي لامتلاك «قدرات خارقة» تساعدهم على اقتراف أعمال من شأنها أن تسبّب ما قد يسعدهم. ومن المحتمل، والحال كذلك، أن يزعم هذا أو ذاك من المتصوفة المعنيّين أنه قادر على إنجاز عمل إعجازي أو آخر، يحقق له ما يرنو إليه؛ فيجد نفسه وقد دخل «حقل المخرقة».

ربما كان من هذا الطراز الصوفي الحسين بن منصور الحلاج (ولد في البيضاء عام ٢٤٤ هـ في مكان يسمى بالطور من اصطخر بفارس». أمّا نشأته فكانت في منطقة واسط بالعراق. ونحن في ذكرنا الصوفي الحلاج هنا. ننظر إليه على أنه منتم للتصوّف العربي الإسلامي، على الأقل، من «باب التوليد». وقد دخل في عمق الخصوصيات والصراعات والاتهامات، التي عاشها مع خصومه، وكان طرفاً حيوياً فيها. أما في المستوى الصوفي النظري فقد قدم نمطاً من الإنجاز الصوفي، الذي سيأتي لاحقاً على يديْ ابن عربي وابن سبعين خصوصاً، بحيث يمكن القول إن الحلاج ترك بصمات كبيرة وعميقة في هذين الصوفيينْ؛ كما تأثر بمن سبقه على صعيد الحب الإلهي، الذي كانت رابعة العربية رائدة فيه؛ وكذلك على صعيد الاقتراب من الإبداع الصوفي بمنحى فلسفي، يجعلنا ننظر إليه كذلك من حيث هو - رائد أو أحد رواد - التصوّف الفلسفي.

وقد مرت بالرجل المتجه نحو مستقبل يتسم بالفوضى والغموض، إضافة إلى احتمال هبوب عواصف في وجهه ستكون مقدمات لمصائر مأساوية، نقول، لقد مرت به أوضاع أطاحت به ودمرته بصيغة مأساة لم تمر في الإمبراطورية العربية الإسلامية واحدة مثيلة لها. ونحن نعلم أن تلك المأساة لم تظهر دون مقدمات. بل إن مثل هذه الأخيرة سجلت حضوراً وتراكماً كثيفينْ. وربما ونحن في هذا السياق، قد يمكننا الانطلاق من أن شريط المأساة الحلاجية يعبِّر عن نشأة **خطٍّ جديد** في طريق التحول الصوفي ضمن التاريخ العربي الإسلامي عموماً. أما حيثيات المأساة الحلاجية إياها فتأخذ **طابعاً نوعياً ظلامياً وثأرياً مرعباً** فيما يوازيها من أحداث مرت بتاريخ الكنيسة الوسيط.

لقد نجحت المواقف المناهضة للحلاج، التي صدرت من مجموعة من خصومه، سواء كانوا من الوسط الفقهي أم الصوفي، إضافة إلى من انطلق من الوسط السلطوي. وكان ذلك بعد أن أدى الحلاج حجَّته الثالثة عام ٢٩٤ هـ، وعاد بعدها إلى بغداد. وهنا وجد نفسه أمام فتوى قدمها ابن داود الأصفهاني الظاهري في حقه. كان ذلك مفاجئاً. فلم يلبث أن انسحب من المواقع، التي كان يؤمها، وهرب. ولكن لم يطل الأمر به، حتى اعتقل، ومثُل أمام الوزير ابن عيسى، الذي قرر اعتقاله ثماني سنوات، انتهت بتحريره من السجن. لكن الأمر سيتكرر، ويحاكم الحلاج للمرة الثانية، وتنتهي

محاكمته بإصدار فتوى بقتله يوقع عليها الوزير حامد، ثم تُرفع إلى الخليفة المقتضد؛ مع العلم أن أبا عمر الأزدي القاضي وأبا الحسين الاشابي كانا، كذلك، قد وقّعا على الفتوى.

وما كان من مقتضيات «المحاكمة وما تلاها أن الوزير حامد أرسل إلى الخليفة المقتدر - في حينه- يعلمه بما جرى. فرجع أمر الخليفة بأنه إذا كان أصحاب الشأن الخاص بالمحكمة قد أصدروا حكمهم بقتل الحلاج، فعليهم أن يسيروا في الخطة الحاسمة التالية بحزم، وهي تسليمه لصاحب الشرطة، كي ينهيه بالسّوط أولاً، وبالقتل المباشر لاحقاً. وكانت السيادية الوحشية هي الطريقة المفضلة لإنهاء الضحية الصوفي، وذلك حين راح صاحب الشرطة ينفذ أمر القتل بوحشية تركت حالة عميقة من الحزن والأسى في أوساط العامة، الذين كانوا متجمعين هناك. فبعد انتهاء ضرب الحلاج، انكب الجزار الشرطي عليه، فقطع يديه وقدميه، وبعد ذلك حزّ رأسه كما يحدث مع الخراف، وقام بإحراق جسده. أما الخطوتان الأخيرتان اللتان أنجزهما (منفذ الحكم) فقد حملتا بُعداً **رمزياً هائلاً لدى الجمهور** المحتشد. فالأولى منهما تمثلت في تذرير رمادها في وسط دجلة، ليقوم بعدها بالخطوة الثانية وهي نصب رأس الحلاج على جسر بغداد.

لقد كان ذلك حدثاً بمستوى المؤامرة التي حاكها خصوم الحلاج ضده، مع الإشارة إلى أن التهم التي قُدمت بحق الحلاج

من المحتمل أن يكون قد لفقها خصومه من السائرين في ركاب السلطتين، الفقهية والسياسية. واستتباعاً لهذا وتوافقاً معه، ظهرت كتابات من هنا وهناك حول الحلاج، أُريد منها أن تقدم صورة عن شخصية تتضمن حالات من التناقض والمفارقة. فقد نشر الأستاذ لويس ماسينيون نصاً حمل عنوان (أخبار الحلاج) تضمن الكثير مِمّا يدخل في سياق ذنيك التناقض والمفارقة.

* * *

نعمل الآن على لمحة العناصر الأولية للحلاج شخصاً ومتصوفاً، مع الإشارة إلى أن كلاً من الشخصيتين يمكن ضبطها وتمثلها في سياق الأخرى. وسوف نتقصى ذلك انطلاقاً من المؤلَّف الجامع لكل ما يتصل بكلا الحقلين؛ نعني مؤلف «أخبار الحلاج» الذي أتينا على ذكره توّاً، وسنأخذ، في سبيل ذلك، الطبعة التي نشرها المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون:

«قال السراج: «وبلغني أن جماعة من الحلوليين (ومنهم الحلاج) زعموا أن الحق عز وجل اصطفى أجساماً حلّ فيها بمعاني الربوبية وأزال عنها معاني البشرية».

«قال عمرو المكي: «كنت أماشي الحسين بن منصور في بعض أزقة مكة وكنت أقرأ القرآن، فسمع قراءتي، فقال: يمكنني أن أقول مثل هذا، ففارقته».

«قال أبو بكر بن ممشاد: «حضر عندنا بالدينور رجل ومعه مخلاة، فما كان يفارقها لا بالليل ولا بالنهار، ففتشوا المخلاة، فوجدوا فيها كتاباً للحلاج عنوانه: من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان، فوجه إلى بغداد، فأُحضر وعرض عليه، فقال: هذا خطي وأنا كتبته. فقالوا: كنت تدعي النبوة، فصرت تدعي الربوبية! فقال: ما أدعي الربوبية، ولكن هذا «عين الجمع» عندنا، هل الكاتب إلا الله تعالى، واليد فيه آلة؟!».

وجاءت الأبيات التالية للحلاج، التي كفّره بها أبو عبد الله بن خفيف:

«سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب»

إضافة إلى ذلك، اتهم الحلاج بزوجة ابنه؛ ففند زعمها. وعن أبي منصور القزاز أنه لما أخرج الحلاج للقتل، سمع الحلاج يقول لأصحابه: لا يهولنّكم هذا فإني عائد إليكم بعد ثلاثين يوماً. إضافة إلى ذلك، يذكر الشعراني أن الحلاج هو القائل: «ليس بيني وبين الحق اثنان، ولا دليل بآيات وبرهان». وكان يقول الحلاج «ما انفصلت عنه، ولا اتصلت به». ويختم الرجل: «إني احتضر وأقتل وأصلب وأحرق وأحمل على السافيات الذاويات. وإن ما بقي من معناي متجلياً، أعظم من الجبال الراسية».

إن مواقف الحلاج الموجودة والمتناثرة هنا وهناك من كتاباته تشير إلى احتمالات متعددة في ضبطها وفهمها. لكن قبل الدخول في حيثيات الموقف تحليلاً وضبطاً، ينبغي وضع بعض الآراء بين قوسين، تعبيراً عن التشكيك في توازنها منهجياً ونظرياً. من ذلك يبرز ما يراه، مثلاً، محمد علي أبو ريان في كتابه «الحركة الصوفية في الإسلام» (انظر معطياته في أماكن متعددة من هذا الكتاب). فأبو ريان يعلن أنه يتمسك «بالرأي القائل بأن التصوّف مثله مثل علم الكلام وأصول الفقه وعلم التفسير، كل هذه علوم قد نشأت نشأة إسلامية **خالصة** في إطار من المضادة الحاسمة والواضحة للمسيحية الملفقة وغيرها من الأديان المغايرة للإسلام».

والملاحظ أن المؤلف أبو ريان يرى ذلك الرأي في سياق رفضه لما قدمه المستشرق ماسينيون من آراء حول «مصادر أو مصدر» التصوّف الإسلامي. فذلك الأخير الذي قدم رسالته في الدكتوراه قبل عقود حول «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج»، كان منذ البدايات الأولى لنشاطه الإستشراقي يرى أن التصوّف قام على أسس مسيحية منذ نشأته. وقد كنت إضافة إلى ذلك الكتاب (رسالة الدكتوراه)، ما أكدّ عنه، وكان واحداً من أسباب صلبه؛ ذلك هو عنوان الكتاب المذكور ذاته. ولن نتعرض لهذه المسألة باستفاضة، وإنما سنتناولها في ضوء الأسس المنهجية لعملية التأثير والتأثر بين نصوص متحدرة من حضارات

ومنظومات فكرية وقيمة إيديولوجية، مختلفة كثيراً أو قليلاً (وكنا أتينا على بعض ذلك في موضع آخر سابق من هذا الكتاب الذي نقرأ فيه): فالمشكلة التي يعاني منها المنهج الذي ينطلق منه أبو ريان - كما نلاحظ ذلك مثلاً من استخدامه لغة مغلقة قاطعة كقوله بالنشأة الإسلامية الخالصة للتصوّف- هي أنه يعتقد بوجود نُظم لغوية واعتقاديه مؤسسة من الداخل، دونما وجود لإمكانات واحتمالات الاختراق والتشظي والانسياح ما بين تلك النظم وما يُجاورها من نظم أخرى. فالحديث عن «إسلام خالص» إنما هو أمر لا قيمة علمية له، وذلك لاعتبارين اثنين. أما الأول منهما فهو ذو **خصوصية عمومية** تتمثل في أن حديثاً عن مثل تلك النظم المغلقة بإطلاق إنما هو من قبيل الزيف المعرفي: فكل شيء هو شيء ما من موقع أنه ذو وجود يأتي في سياق ما يحيط به سلباً أو إيجاباً. فحضارات وأديان وأنساق ذهنية موجودة **بذاتها** ومستقلة لذاتها إنما هو مجرد وهم، بالاعتبار الانطولوجي - الوجودي. والقولُ بهذا الوهم يزداد اضطراباً وخطلاً وزيفاً، **خصوصاً** حين يتصل بما نحن بصدد هنا، أي على صعيد البحث في العلاقة بين الإسلام والأديان والذهنيات، التي سبقته وزامنته وأحاطت به أو أحاط هو بها؛ ناهيك عن أن هذا الإسلام حدد هو نفسه وبلغة نبيه، موقعه مِمّا سبقه واستمر معه: الإسلام متمّم وليس قاطعاً. ويبقى أن نشير إلى أن التكوين التاريخي والبنيوي

الذي مرّ به وحققه الإسلام، أيّ ما كان خارج دينين اثنين كبيرين في المنطقة نفسها التي نشأ وتكون فيها هذا نفسه، ما كان له أن ينجز ذلك بعيداً عن هذين الدينين. إنهما النصرانية، التي ستتبلور لاحقاً بصيغة اليهودية، التي كان ورقة بن نوفل (وابنة أخيه خديجة زوجة الرسول محمد)، أحد أركانها ومؤسسيها من طرف، والمسيحية في وجهها الشرقي من طرف آخر. (انظر حول ذلك كتابنا: مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر).

وبهذا الاعتبار التاريخي والبنيوي الحاسم، لم يعد الإسلام المحمدي قابلاً للفهم خارج تلك العلاقة المباشرة (وغير المباشرة) باليهودية والنصرانية والمسيحية الشرقية. ومن ثم، فإن ما يسعى إليه محمد علي أبو ريان من إقصاء للإسلام عن الخريطة الإعتقادية المحلية، التي **هو نفسه ينتمي إليها**، إنما هو، كذلك، إقصاء للعناصر التاريخية والبنيوية التي كونت الإسلام ذاته. وما حاوله أبو ريان من التخفّف من عبء منهجه (الإطلاقي) في المسألة التي نحن نصددها وهي تأثر الإسلام باليهودية والنصرانية والمسيحية الشرقية، يخربط المسألة من جديد. يفعل ذلك حين يقر بتأثير الإسلام بالمسيحية، إنما في نشأته الأولى، التي تعني بقوله أن «المثقفين المسلمين كانوا يعلمون تماماً حقيقة الدين الإسلامي». والحق، إن الرجل في ذلك دخل في مزيد من الاضطراب، لأنه لم يضع يده على أن نشأة الإسلام **الأولى** هي

نفسها كانت قد تبلورت في الحقل الذي كان مفعماً ومضمخاً بتلك التجليات الدينية الثلاثة، وكذلك بأديان وعقائد أخرى، كانت تضج بها المنطقة العربية وجوارها! من هنا، كان تأكيدنا على بواكير الإسلام بمثابة الإشارة إلى بنيته المتأثرة بقوة بما سبقه وعاصره من تلك الأديان السابقة عليه.

لقد أردنا من تلك المداخلة القول بأن النظر إلى الحلاج بمثابة مجموعة أمشاج متناثرة هنا وهناك، دون أن يكون شيئاً يكوّن ذاته الحرة المفكرة، إضافة إلى نسيان أنه تربىّ على أرض إسلامية عربية وأنه انحاز فيها إلى فقراء الدولة الإسلامية، كما انحاز إلى حركة سياسية تعبر عن هؤلاء هي «حركة الزنج» وكذلك إلى حركة القرامطة. إن ذلك النظر إلى الحلاج إنما هو موقف مركب من قصور معرفي كما من إدانة اجتماعية طبقية. ذلك هو ما أخذه أبو ريان على الحلاج؛ مع الإشارة إلى أن الرجل نفسه (المؤلف) يورد آراء كبار من مفكّري السنة، الذين يرى فيهم التعبير الصحيح عن الإسلام، فيقول (ص٣٤٠ من كتابه المذكور) ما يلي: «حتى أصحاب المواقف السنية في التصوّف مثل السراج وأبي طالب المكي والغزالي (نعم الإمام الغزالي) والشاذلي وابن عطاء الله السكندري قد تداخلت في مذاهبهم بعض المصطلحات الصوفية الباطنية». ويتابع أبو ريان بلغة بعيدة عن احترام الآخرين من دينه ومذهبه كليهما، ناهيك عن آخرين من العلماء والباحثين، فيقول معلقاً على أولئك: «دون أن يفطنوا إلى خطورتها».

وإذا تمعّنا في قولة ماسينيون من «أن الحلاج رجل متصوّف روحاني، وأن فوارق الأديان لا يُحسب لها حساب في حالته». (ضمن كامل مصطفى الشبابي: مقدمة شرح لديوان الحلاج، ص٧- مأخوذ من كتاب أبو ريان، ص٣٤٥)، فإننا ندرك وجهاً آخر من أوجه التأويل في حقل النص الديني. والآن، من أجل وضع اليد على بعض المواقف التي اتخذها الحلاج، وأُدين على أساسها، نلاحظ أن هذا الرجل لم يزعم أنه أتى بكل ما أعلنه على أساس كونه إبداعاً ذاتياً يخصه هو. فحتى حين نتحدث عن إبداع حلاجي خاص، يبقى هذا الخاص بحاجة إلى النظر إليه في ضوء الشرط السوسيوثقافي والسيكولوجي، الذي حدّد عصره بقدْر أو بآخر؛ ممّا يسمح بالتحدث عن إبداع يحمل مصادره وخصوصيته من أكثر من دين أو تيار فكري الخ. وهنا تصبح إحالة بول كراوس إلى مقطعٍ في تاسوعات أفلوطين واردة بصفة كون هذا الأخير (أي أفلوطين) صاحب نص محدد بذاته تأثر به صوفية مسيحيون وآخرون مسلمون، وورد كذلك في مؤلَّف "الفِهرست" لابن النديم، وكذلك لدى القفطي وآخرين من الإسلاميين (وكان المستشرق المذكور قد أورده في كتاب له ترجمه عبد الرحمن بدوي بعنوان أفلوطين عند العرب)، وهو التالي: «إني ربما خلوتُ بنفسي وخلعت قميص بدني، وصرتُ في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليص بدنها، والرجوع إلى ذاتها، والترقي إلى العالم العقلي، ثم إلى العالم

الإلهي حتى صارت في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء». (انظر: محمد علي أبو ريان: الحركة الصوفية في الإسلام).

ويعتبر عبد الرحمن بدوي - في ضوء كتاب «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج - شهيد الصوفية في الإسلام»، أن حياة الحلاج انبسطت في المرحلة التي وصلت الخلافة فيها أوجها في بغداد، وهي مرحلة "نهضة الإسلام» (انظر: عبد الرحمن الوكيل - مصرع التصوف). أما صاحب «مصرع التصوّف» عبد الرحمن الوكيل فيتحدث عن الحلاج باعتبار أنه «في عصره تم انتقال التصوّف من جانبه العملي إلى جانبه النظري (عبد الرحمن بدوي: - شخصيات قلقة في الإسلام). وقد نحا الحلاج في حياته نحواً رمزياً باطنياً أقصى بمقتضاه كل احترام وتمجيد لـــ «الأحياء الأموات»، أي لأولئك المتخشبين في رؤيتهم للأشياء، أو للوجود والقيم. من هنا المحور «الإبداعي» ينطلق الحلاج، ليبني صرحاً من القيم المفعمة بالحرية والذاتية والشعور بالإنية. فهو يعلن: «تُهدى الأضاحي مهجتي ودمي». (ديوان الحلاج٥١). أما الصرح الثاني فيتمثل في إزالة أي حاجز بينه وبين الله يبقى الله هو وحده الذي يشكر نفسه بنفسه «خلال شفتي الحلاج». ويستفيض الرجل في هذا النسق الحميمي الملاحتي، إلى درجة أنه يشكو مما رآه «دلالاً إلهياً له». (انظر عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام).

إن هذا المسلك الحلاجي المعراجي والباطني جعل صاحبه يصل إلى ما اعتبره خط النهاية في معراجه. هاهنا يجد نفسه وقد غدا هو والآخر، حيث تزول البينيّة بينه وبين الله، ليصبح الكل بالكل والجزء بالجزء، ويكون الأمر قد قُضي إلى مالا نهاية. وهذا ما عبر عن نفسه بصيغة اشتُهرت بـ«**الحلولية**»، حيث توجد خطوط مفتوحة على كل الجهات بين الذات و**الموضوع**، بحيث يغدو هذان كلاهما واحداً بوجهين اثنين. هكذا أعلن الحلاج دونما لبس في «ديوانه»:

مازجــت روحــك روحـــي	**فـــي دنـــوي وبعـــادي**
فأنـــا أنـــت كمـــا أنـــ	**ـــــك أنـــي مـــرادي**
مازجت روحك في روحـــي	**تمزج الخمرة بالماء الزلال**

وبشيء من تجسيد الحالة، يعلن الحلاج قاطعاً:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا	**نحن روحـــان حللنـــا بـــدنا**
ففـــي فنـــائي فنـــا فنـــائي	**وفي فنـــائي وجـــدت أنـــت**
في محو اسمي ورسم جسمي	**سألت عني فقلـــت : أنـــت**

(كل تلك الأبيات مأخوذة من «ديوان الحلاج» - ضمن: تراث الحلاج).

ولما كان الحلاج يرى في الحياة موقفاً وجودياً مجسِّداً لمنظومة القيم التي يعيش المرء بمقتضاها، فإنه لم ينظر إلى ما تتجلىّ فيه وتتجسد من حقول الثقافة والسياسية والحرية وغيرها، بكيفية عابرة

وغير ملتزمة. فثمة الكثير مما قيل عن علاقاته المباشرة والخفية مع أطراف من الوسط السياسي، ما يجعل الباحث يجزم، بقدر أو بآخر، بأن الرجل لم يكن «فوق السياسة والصراعات التي كانت تحتدم بين ذوي المصالح والمواقف. فقد كانت له علاقات مع عدد من الوزراء والعاملين في الشأن المالي والسياسي ومن ذوي الاتجاهات المختلفة. كان ذلك قد تنامى في مرحلة تصاعدت فيها المظالم ونهب المال العام وتعاظم أدوار عمال الخراج؛ مما يلقي ضوءاً على البواعث التي جعلت الحلاج يكتب (رسائل عن السياسة وواجبات الوزراء)؛ وكان ذلك في السنين الأخيرة من القرن الثالث الهجري. لم يكن الحلاج، والحال كذلك، بعيداً عن الحياة العامة اليومية، ورفض الاعتكاف منزوياً، وإن كان يؤثر الهرب عن الأنظار، حين كان يحس بخطر يأتيه على أيدي فقيه أو سياسي؛ فكلاهما اعتاد مجيء أذية منه. ومع تعاظم دوريْ الاثنين المذكورين في البلاط وقصور الأمراء وعمال الدولة، كانت تتعاظم المخاطر المتجهة نحو الصوفي والحلاج، الذي كانت مخاطره تزداد بالنسبة إلى السلطة بفريقيها السياسي والفقهي. وعلينا ألا نُقصي القول بوجود مؤامرة تُحاك ضده، خصوصاً وأن عناصر هذه المؤامرة كانت تُجمع وتضاف إلى ملف الضحية.

هكذا التأم الموقف، الذي يحمل للحلاج ميتة ستكون بمثابة مؤامرة يحتفظ بها التاريخ الصوفيّ والثقافي والسياسي. فإلى جانب العناصر المأتي عليها ضمن عملية استكمال ملف «الموت» للحلاج، تبرز مواقف أخرى تُعتبر «القشة التي

قصمت ظهر البعير». ذلك أن أحد الصوفيين من أصدقائه سأله عن مسألة عويصة مفعمة بالحساسية الصوفية والفقهية والسياسية، مسألة تتصل بموقفه من الإلوهية والوحدانية والعلاقة بين الأنا وألهو، أي بين الذات والموضوع وبين الله والإنسان، فأجابه بوضوح لا سبيل إلى إخفائه؛ قال: «أنا الحق»! لقد أجاب بذلك -على حد قول عبد الرحمن بدوي- على نحو أخفى فيه عينيه نصف إخفاء بطرف كُمّه!

وينبغي العودة إلى ابنه أحمد بن الحسين بن منصور بتُستر، حيث أخذنا على لسانه أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبيد الله أحمد بن باكويه الشيرازي الصوفي.. في سنة ست وعشرين وأربعمئة قال: أخبرني أحمد بن الحسين من منصور بتستر قال: مولد والدي الحسين بالبيضا..، وتتلمذ لسهل بن عبد الله التستري، سنتين وكان بالأوقات يلبس المسوح.. ويلبس بالأوقات الدراعة والعمامة.. ثم تزوج بوالدتي أم الحسين.. ثم اختلف والدي إلى الجنيد بن محمد.. ورجع إلى تستر، وأقام نحو سنة. ووقع له عند الناس قبول عظيم حتى حسده جميع من في وقته.. ثم كثرت الأقاويل عليه بعد رجوعه من هذه السفرة.. حتى خرج عليه محمد بن داود وجماعة من أهل العلم، وقبحوا صورته عند المتضد «واختلفت الألسن في حقه حتى أخذه السلطان وحبسه وعملوا حواليه سوراً.. وأنا كنت براً عند والدتي بالليل، وبالنهار عنده، ثم حبسوني معه شهرين، وحين حبسوني كان لي خمس عشرة سنة.

فلما أصبحنا أخرج من الحبس، ورأيته يتبختر. ثم حُمل وقطعت يداه ورجلاه بعد أن ضُرب خمسمائة سوط، ثم صُلب.. فلما كان العشي جاء الإذن من الخليفة أن تضرب رقبته.. وقدم لتضرب رقبته.. ولُفّ في بارية، وصُبّ عليه النفط وأحرق، ثم حمل رماداً إلى رأس المنارة لتسفيه الرياح. (انظر: تراث الحلاج - قرأه وأعده وحققه عبد اللطيف الراوي وعبد الإله نبهان).

تلك كانت فصول من مأساة الحلاج، عاشها باسم حماية الدين، كما فهمه جمع من الظلاميين. أما هؤلاء فقد أتوا من سلطة الخلافة ومن سلطة الفقهاء. فكان ما فعلوه تعبيراً عن الرغبة في المحافظة على «وحدة الدين والأمة». كله - في وجهه الآخر - كان إرهاصاً بموت الخلافة وخروجها من التاريخ لاحقاً.

والحلاج في حياته ومصيره ومآله عاش الحقيقة كما جسّدها وانتهى بها، مُصراً بوعي عميق، على الموت بها، أي البقاء بها. فقد كتب في (طاسين الأزل والالتباس) معلناً أنه في مأساته، التي عاشها بوعي متوثب، ظل يرى أنها من أصل الوجود والقائم على طبائع الأشياء، أي التي «تُعرف بأضدادها». ومن ثم، إن كان محتملاً ما ليس كذلك، فإن قانون الكون يخترقه العطب والاضطراب؛ وهذا لا يصير. ولهذا، قال هو: «إنْ رجعت عن دعواي وقولي، سقطت من باب الفتوة». إنها الإرادة الإلهية المتماهية، التي تفصح عن حقيقتها بالأثر، «وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق، لأني مازلت أبداً بالحق حقاً». ومن هنا -والحلاج

يستشرفُ مصيره ومآله- فهو يعلن، مطمئناً بحسم، عن هذا المآل: فأنا إنْ قتلتُ وقطعتْ يداي ورجلاي، ما رجعت عن دعواي».

* * *

في هذا السياق وعبْر النظر في العلاقة التي أرادها الحلاج حميمية وأبدية بينه وبين «حبيبه»، نتبين أن هذه العلاقة ذات **طبيعة حلولية** يحل بمقتضاها اللاهوت في الناسوت، وهذه هي ما جسد أقصى طموح للحلاج؛ وهي التي دفع حياته ثمناً لها. هاهنا يؤكد فرِحاً ممتلئاً وجوداً:

دخلت بناسوتي لـديك علـى الخلـق

ولولاك، لاهوتي، خرجت من الصدق

ســبحان مـــن أظهــر ناســوته

ســرّ ســنا لاهوتــه الثاقــب

ثــم بــدا فــي خلقــه ظــاهراً

فــي صــورة الآكــل والــشارب

أنـــا أنـــت بـــلا شـــك

فـــسبحانك ســـبحاني

وربما تتبين في غياب ذلك النزوع إلى الحلولية مدة قد تصل إلى قرنين بعد الحلاج، حالة من الهجوم المركّز عليها من قِبل

من صلبوه ومَن ساروا في هذا المسار. وسوف تعود ثانية بعد ذلك الزمن، لتجد نفسها بين أيدي صوفية أفادوا الكثير من تجارب سابقيهم والقريبين منهم، خاصة على صعيد التقية وإتيان المسألة مواربةً. ويسير الحلاج خطوة متقدمة إلى الأمام، حين أطلق قولته الشهيرة «أنا الحق»، مُقصياً بذلك علاقة المدية مع الله، ليبدو كأنه أصبح متماهياً معه. وفي هذا يقول:

بيني وبينك إني ينـــازعني فانزع بفضلك إني من البين

لقد حقق الحلاج ربما ما لم يحققه آخرون؛ فظلَّ ربما متفرداً بحالة من المأساة الوجودية، التي تعمدت بدم تحول رمزاً لمن يقف كالطّود في وجه من يعمل على التعمية على «الحقيقة». فعل ذلك حيث تحولت الكلمة إلى وجود مُدمىّ ومرتعٍ لـــ «الآلام»، وكذلك كمدخل إلى عالمٍ لا تراه ولا تسمع به إلاّ من له عينا النسر وأذناه».

٢ - تحول تأسيسي في الإيديولوجية الدينية: وحدة الوجود – القضية الأنطولوجية

أحدث التحول المركب والمعقد والمديد على صعيد الفكر الإسلامي العربي، ومع تصاعد الحركة الصوفية وتبلورها النظري الوجودي والقيمي وكذلك السياسي، تحولاً ذا بعد نظري وإيديولوجي هائل. لقد أخرج هذا التحولُ الفكر المذكور **من بنية**

إلى أخرى، كان من عقابيله ذلك الانتقالُ **من إيديولوجية دينية مؤسسة على ثنائية الله والكون** إلى أحادية وجودية كونية. ولما كان ذلك قد استهدف الأسس الابيستيمولوجية (التأسيسية المعرفية) للبنية الإسلامية الإعتقادية الجذرية، فقد ترتب عليه أنْ يطال كل ما تبقى من الإسلام، عموماً وخصوصاً.

وينبغي التنويه إلى أن ذلك التحول لم يحدث دون فعل أو آخر معارض له ومضاد. فلقد قوبل ذلك بردود فعل عنفيه انتقلت، بالأساسي، من صيغ بسيطة للتغير وللدعوة إليه، وانتهت بتدخلات **السلطتين الحاسمتين** الكبريينْ (الخلافية أو الأميرية أو ما يقوم مقامها) من طرف، والأخرى التي قادتها مرجعيات أخرى متخشّبة في علم الكلام (الأشعريّ خصوصاً) وفي وسط الفقهاء ومَنْ يدخل فيهم مِن أهل العقد والحل. وفي مناسبات أخرى كثيرة، كانت «**السلطة الثالثة**» تبرز على السطح - وهي تلك التي تألفت عموماً من الجمهور العام المستلب سياسياً وثقافياً والمستغل اقتصادياً اجتماعياً- وتتحرك وفق ميزان أو موازين القوى المتحركة أو الساكنة بمقتضى واقع الحال المهيمن. ولعلنا نتحدث عن **سلطة رابعة** أو ما يقترب منها، وهي التي تأسست على مجموعات من القوى الاجتماعية المثقفة والمسيّسة، بقدر أو بآخر، وحسب الواقع العيني المُعطي، في حينه. وثمة مجموعات أخرى رفعت شعارات المعارضة، وكانت تتحدر من مرجعيات

إثنية مختلفة؛ فالتقت بأولئك ومعهم حول عدد من المسائل المشتركة: لقد كان محور اللقاء بين تلك السلطات وبين أخرى (قبِلية وجهوية ذات دلالة حضارية وأخرى تحتاج إلى بحوث تاريخية ميدانية) واسعاً؛ مما شكل حالة يُحسب حسابها من قِبل خصومها؛ ونحن نعرف الكثير عن موقف الصوفيين، خصوصاً، من الفقهاء والكلاميين الاشعريين (وقد أتينا على ذلك فيما سبق حين توقفنا منذ منظومة الحسن البصري الزهدية والنظرية).

وثمة وجه آخر من المسألة وهو أن الناهضين الانقلابيين الذين أسسوا لنهوضهم الانقلابي بدءاً بالأشكال الأولى الإرهاصة لمواجهة تلك السلطات والمجموعات المذكورة، غالباً ما قرنوا انتقاداتهم النظرية والدينية الإعتقادية لدى خصومهم أولئك، بمواقف سياسية وأخرى اقتصادية أرادوا منها أن تكون «مطالب سياسية ومعاشيه» لهم؛ مِمّا حفر لـــ «الانقلاب الصوفي النظري» أسُساً مكينة في الوجود المجتمعي المطابق. وهذا ما جعل جمهور العامة وفريقاً ممّن أصر على استخدام «عقله الخاص»، يطرح أسئلة لا جواب عنها في المرجعية الفقهية التقليدية سوى أن «الأقدار كُتبت كما هي موجودة في اللوح المحفوظ، ولا رادّ عنها»: إنه عالم صُمّم مرة واحدة، ولا بد من تنفيذه، لأن وراء ذلك تقف «الإرادة الإلهية القاطعة». وكان واضحاً أن الحركة الصوفية اقترنت بحركة أو بحركات سياسية

بمطالب تغييرية لصالح العدل والحرية: لقد ظهر أنه بمجرد أن يطرح «المفلوكون» من الفقراء والمفقرين والموالي والأرقاء والمظلومين عموماً، الدعوة إلى التغيير وفق مصالحهم، فإن ثمة تأكيداً على أن «الأقدار مفتوحة»، وليست مغلقة منذ الأزل.

والآن، إذا كانت «الأقدار» مفتوحة، فإن الدعوة إلى التغيير الجزئي والكلي ستغدو محتملة، حين تقترن بالجهد الفهْمي والعملي المسلكي المناسب. وهذا فُهم، بدقة، على أنه تغيير في البنية الإعتقادية وفي طرائق الوصول إليها، مع الوجود بمقتضاها. لقد كان على الكوجيتو (المبدأ الأقصى) الإسلامي أن يعاد النظر فيه **جذرياً**؛ لم يعد الله هو ذلك المُتعالي المفارق، وإنما غدا وجهاً من أوجه الوجود، بما في ذلك الوجود الإنساني. لقد حقق الإنسان انتصاراً غير مسبوق؛ **وأُطلق إعلان الكون الواحد المتساوي في كل أوجهه**، بنحوٍ وظيفي متوازن. بيد أن ذلك كان عليه أن يمر بمواقف متعددة هي مواقف على مسار واحد.

ومع ذلك، كانت عملية الإطلاق تلك مقنّنة. فجاءت معادلة أولى تمثلت فيما يمكن أن تتجسد فيه تلك العملية، وهو «**التجلي**». أما هذا فيقوم على تجلي «الأول» في قلب الصوفي، مُحْدِثاً فيه وجهاً وألقاً يفتحان أمامه الكون على نحوٍ تبدو «الذات الأحدية» فيه محايثة للذات الصوفية، أو موضع شهادة «رؤية» من قِبلها؛ ولعل هذه مرتبة من المراتب السامية، التي تحققها

ذوات الصوفيين المبجلين. ويمكن التعبير عن ذلك بفكرة «**الشهود**»، التي غدت ذات حضور لدى الصوفيين والباحثين في التصوّف؛ وهي تعبير عن أن ذاتيْ الله والصوفي تقترب الواحدة منهما من الأخرى، دون الإتحاد أو التماهي فيما بينهما؛ فتكون اللحظة المقدسة التي تشير إلى إمكانية أن تكون ذات الله قد حلت في ذات الصوفي، بحيث إن هذا الأخير يفتقد القدرة على مشاهدة أي موضوع سوى الذات الإلهية الأحدية. أما المعادلة الأخرى، **الثالثة،** فتتضح بصيغة «**الحلول**»، التي تتمثل في حلول الذات الإلهية في ذات الصوفي، بحيث يصبح ما يصدر عن الإنسان حالة من الصدور عن تلك الذات. ولعل المعادلة المحتملة **الرابعة** -وهي تتحايث مع المعادلة الأخيرة- فتعلن عن نفسها بـــ«**الاتحاد**» بين القطبين المذكورين، الذات الإلهية والموضوع الإنساني؛ وهو اتحاد لا يصل إلى مرتبة الوحدة أولاً، ولا يقوم على تحول الذات إلى موضوع كي تتم عملية التوحيد، بل على تحول الموضوع إلى الذات ثانياً.

وجدير بالقول إن «**وحدة الوجود**» هي الأكثر شمولاً للوجود برمته من طرف أول، وإنها - من طرف ثان- هي الحالة التي تؤسس لـــ «الوحدة المطلقة»، التي نجدها قائمة في فكر ابن سبعين. وقد لا يكون بين هذه الوحدة الأخيرة، المطلقة، وبين الأولى «وحدة الوجود»، فرق في الدرجة، وإنْ كان ثمة فرق في الاصطلاح.

إن ما أتينا على ذكره توّاً إذا ما أخذناه **متكافئاً** فيما بين عناصره المذكورة أو معادلاته الأربع إياها، فإننا نلاحظ أن ما يجمع بينها جميعاً إنما هو التأكيد على **إمكان تجاوز البنْية**؛ وهي التي تجعل من الفريقين المعْنييّن حالتين قائمتينْ على نحو التوازي، أي الذي لن يخرج عن مساره أبداً. وهذا من شأنه أن يؤكد، بجزم قطعي، أمراً وجودياً وقيمياً حاسماً، هو تفكك تلك البيْنية، التي وجدت تعبيرها - من جهة اللاهوت- لصالح إله يتقوم، جوهرياً، بعنصريْ **المفارقة والعُلوية**. وتفكك تلك المذكورة إنما هو - في دلالة كبرى له- **إعادة بناء الإنسان** ذاتاً وموقعاً. هاهنا، يمكن الانقلاب، الذي تحدثنا عنه من قبل، والذي جعل الإنسان لاهوتاً، بقدر ما ضبط الإله ناسوتاً. وكما يتضح من هذه النتيجة، فإن الانقلاب إياه اقتحم الحقليْن الأكثر حسماً وحساسية في نظريتيْ الانطولوجيا والقيم: لقد انتصر الإنسان والإله، لا يكتسب هذا بعداً حيوياً وألقاً جديداً فحسب، وإنما يتحول - في رحمته التي يملكها حيال الإنسان- إلى رحيم لا يستمدها ذلك منّةً وعطفاً، وإنما **يجسدها وتجسده** في فعل أخّاذ متوهج، هو **الحب** وفق جدلية المحبّ محبوباً والمحبوب مُحبّاً. وهكذا، يرتفع إلى الأعالي ما كان راسفاً في القيعان. إنه عصر جديد، وعالم جديد، و«**الرحمة» نفسها هي مدخله، و«الحب» نفسه هو نسيجه، و«التناقض» نفسه هو مهماز حراكه وتقدمه**؛ إضافة إلى «الحكمة» التي تتضح بها القلوب وتقتات؛ مما يقرّبها من

إنسانية الإنسان المقدسة، التي يجتمع عليها الناس وفيها، واصلين إلى أن التعددية الدينية إنما هي وهم تختفي وراءه حقيقة الدين الكوني الواحد للناس جميعاً. وقد يكون هذا الذي قدمه ابن عربي موقفاً فريداً في عملية التأسيس لــ «دين واحد أحد للبشرية. ولا شك أن الرجل عاش في عصره أصداء صراعات مريرة تتصل بالمواقف من الدين أو الأديان؛ مِمّا جعله يضع يده على فكرة هائلة في تاريخ الدين، كما في تاريخ الأفكار وما تضخّه من آراء وآراء مضادة. ولا بد من التذكير بأن صراع البشر كان – في فصول كبرى له- ممهوراً بأقسى أنواعه، نعني تلك التي اقترنت بتفجير دماء دفاعاً عن عقائد دينية أو اجتياحاً لأخرى. وهذا ما جعل منصّة ذلك الصراع تبدو دموية في مقدماتها وفي عقابيلها، لأن من شأن ذلك أنه كان يُظهر أن خصوصية الصراع المعني ذات مصدر إلهي، من نمط ما، أي ذات مصدر لا يصح التسامح مع من شكك فيه في ظل تلك الوضعيات الملفعة بالأوهام الوثنية والإثنية ما قبل الطبيعية على نحو خاص، والأوهام الأخرى سليلة طبيعة مؤدلجة بكل أنماط السلطة والقهر والزيف، كان **ابن عربي ابن المدينة،** التي يقف العقل فيها في مصاف المرجعيات الذهنية القائمة في حينه أولاً، وابن التاريخ العربي والإسلامي والأوربي المترع بتواريخ الأمجاد والانكسارات ثانياً، نقول، كان هذا الرجل الفذ قد قرأ تاريخه الخاص والعام في ضوء مطامح البشر في الأدب - أخيراً إلى

معيار حكيم يحافظ على بشريتهم من حيث هي، وكذلك من حيث المعايير الأخرى ومنها الانتماء العقيدي الديني. فأعلن بياناً بشّر به أولئك، محافظاً فيه «على ما لقيصر وعلى ما لله»، فكتب مكرِّساً «دين الحب»:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان، ودير لرهبان

وبيت لأوثان، وكعبة طائف وألواح توراة، ومصحف قرآن

أدين بدين الحبّ أنّى توجهت ركائبه، فالدين ديني

لنا أسوةً في بشر هند، وأختها وقيس وليلى، ثم ميّ وغيلان

وقد قدم نيكلسون ما شرحه ابن عربي في (ذخائر العلائق شرح ترجمان الأشواق - لابن عربي- المطبعة الإنسية) للبيت الأخير، فأعلن: «الحب من حيث هو حب، لنا ولهم حقيقة واحدة. غير أن المحبين مختلفون، لكونهم تعشقوا بكوْن، وأنّا تعشقنا بعين. والشروط، واللوازم، والأسباب واحدة؛ فلنا أُسوة بهم. فإن الله تعالى ما هيّم هؤلاء، وابتلاهم بحب أمثالهم، إلا ليقيم بهم الحجج على من ادعى محبته، ولم يَهِمْ في حبه هيمان هؤلاء، حين ذهب الحب بعقولهم، وأفناهم عنهم».

يخبرنا ابن عربي كيف ظهر العالم بلسان الحديث النبوي الشهير التالي: «كنت كنزاً مخفياً لم أُعرف، فأحببتُ أن أعرف، فبه عُرفتُ». وفي السياق نفسه، يوضح حيثية العملية «الخلْقية»، إذ

يرى أن الأمر في «الأصل إنما هو حركة العالم من العدم، الذي كان فيه ساكناً، إلى الوجود. ولذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون، فكانت الحركة التي هي وجود العالم، حركة حب». ويستنبط ابن عربي النتيجة التالية: «فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه. فحركته عن العدم إلى الوجود حركة حبّ الموجد لذلك».

تبرز في تلك المواقف لابن عربي مجموعة من الأسس التي انطلق منها لبناء نظامه الصوفي النظري. ففي البدء يكمن جذر العالم، الذي (أي العالم) ينتقل من العدم الذي كان ساكناً فيه إلى الوجود، وذلك من خلال الحركة الكْامنة فيه على سبيل الإنية. وعبْر حفرٍ أعمق لهذه العملية، نعلم من ابن عربي أن ما يتأسس عليه الكلّ بالكل يمكث في ذلك الذي أخبرنا عنه فوق، أي المحبة. ونلاحظ في هذه الحال الحميمية كم يعوّل ابن عربي على البناء الذاتي للعالم. فهذا الأخير، الذي دلل على أنه حريص على الحفاظ على نفسه، فإنه «يحب نفسه في الوجهين والحالين كليهما، فهو يحب شهود نفسه وجوداً، ويحبها كذلك ثبوتاً. فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة حب من جانب الحق وجانبه».

ويتناول ابن عربي المسألة من جانب آخر لها هو تفصيل في عملية اكتمال خلق العالم قبل الولوج في لحظة المحبة. إذ ذاك، أوجد الأول أو الحقُّ «العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه.

فكان مرآة غير مجلوّة». أما ما يترتب على ذلك فهو أن يبرز حكم إلهي باتجاه آخر ينبئ عن أن هنالك **قضاءً إلهياً** في حكم الأشياء، في حين أن هنالك قدراً في توقيت الأشياء على ما هي عليه. فالأول قاطع في الأشياء على حد علمه بها وفيها، (في حين أن) القدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد فما حُكم القضاء على الأشياء إلا بها. وهذا هو عين سر القدر».

وحيث قُضي الأمر بعد الانتقال من العدم الثبوتي إلى الوجود أن أوجد اللهُ الحقُ العالمَ كله «وجود شبحٍ مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوّة. ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوّى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً عبرّ عنه بالنفخ فيه؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواّة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. «وما بقي من الوجود كله باعتباره ومستوياته واحتمالاته كلها، إلاّ قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس». ويتابع ابن عربي محدِّداً ما اقتضاه الأمر «من جلاء مرآة العالم، فكان أدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة. وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبّر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير».

والآن إذا كان ذلك كله يسير بمقتضى تلك الجدلية التي صاغها ابن عربي من الحق والخلق، فإن الرجل انتبه إلى أن هذين الأخيرين كليهما لا يجوز التوهم بأنهما اثنان كلاهما في موقع.

فالواحد منهما لا يمكن النظر إليه منفرداً، لأنه من حيث هو، يشير إلى غيره، إلى الآخر. وهنا يلجأ ابن عربي إلى المنطق اللاهوتي للقول بأن كل الأمور الكلية وإنْ لم يكن لها وجود في عينها، فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن. ولا بد من الإشارة إلى أن ما ينطلق منه ابن عربي في نظرية الوجود (الانطولوجيا)، يتحدد في ضبطه للعلاقة بين مسمىّ الله في ذاته وبينه في أسمائه. وتظهر دقة الصوفي الكبير المنطقية والانطولوجية خصوصاً في الحفر في مسمّى الله، حيث يرى أن هذا الأخير ينطوي على تناقض بنيوي جدلي قد يظهر بمثابة مفارقة منطقية؛ وما هو كذلك: إنه هو، وإنه لا هو؛ ومن ثم، هو «أحدّيٌ بالذات كلٌّ بالأسماء».. وحيث يميز ابن عربي بعين «الله» و«الرب»، فهو يتابع القول: «كل موجود فما له من الله إلا ربّه خاصة يستحيل أن يكون له الكل. وأما الأحدية الإلهية فما لواحدٍ فيها قدم.. لأنها لا تقبل التبعيض. ولهذا قال سهل (بن عبد الله) إن للربوبية مسراً - وهو أنت (وهو أنت: يخاطب كل عين- لو ظهر، لبطلت الربوبية». وبهذا الاعتبار فإن «الرب له الثبوت والإله يتنوع بالأسماء». بيد أن ما أراد ابن عربي التعامل معه على أنه الوجه والقفا في آن، وأنه - في أساسه- الحق والخلق أو الحق خلقاً والخلق حقاً، يعود ليضعه خارج المعادلة أو المعادلات كلها، وذلك لأنه يحوّلها إلى قطبين يقف

أولهما (الأحدية الإلهية) فوق الآخر المتمثل في الربوبية، وفي النهاية مستقلاً عنها بحكم كونها أحدية في إلهيتها. هذا ما أفضى بابن عربي إلى الوقوع في غلط منطقي ربما كان مسوِّغه - في اعتقاد الصوفي الكبير - كامناً في العزوف عن فكرة التجادل التضايفي بين القطبين، الحق والخلق. إذ كيف يوصِل ابن عربي القطبُ الثاني من المعادلة المفترض أن تكون ذات طابع تجادلي تضايفي من حيث هي ومن حيث ستكون لاحقاً! لنعدْ إلى النص البِنْعربي، نستقرئه محاولين استكشاف «حدَّ التراجع» عن الجدلية التضايفية الصوفية لدى الرجل، إلى ميتا تاريخية صوفية: «أعلم أن مسمىّ الله أحديٌّ بالذات كل بالأسماء. وكل موجود فما له من الله إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل. ويتابع ابن عربي خارجاً عن النسق الجدلي التضايفي. «وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد منها شيء ولآخر منها شيء، لأنها لا تقبل التبعيض. فأحديته مجموع كله بالقوة».

هكذا يؤوب الإنسان الإلهي إلى مظانه الحقيقية، بعد طريق طويل من السير التكاملي، بتعدديته الإنسانية العابرة، التي يجمعها في تناقضات وفضاآتها المختلفة والمتعددة، الإنسان الكامل، المتكامل في الأزمنة كلها وفي توجهاتها المحتملة.

إن السؤال الذي يطرح نفسه هنا ربما بصيغة شكوى منهجية معرفية، هو التالي: هل أخفق الشيخ الأكبر في السير المظفّر إلى

«نهاية سعيدة» في رحلته بل في حجّه إلى الواحد الأحد؟ كيف لـــ«الأحدية الإلهية» ألا يكون فيها قِدم لأحد، وهو الذي أعلن في الموضع نفسه وبالكلمات ذاتها أن «مسمى الله أحدي بالذات كل بالأسماء»؟ إن الفكرة الحاسمة في مذهب ابن عربي الصوفي إنما تتلخص في «أحدية إلهية» أفصحت عن نفسها - أساساً- في كونها «حقاً وخلقاً». وعلى حدّ قوله:

فالحق خلق بهذا الوجه فــاعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجــه فــادكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بــصيرته وليس يدريه إلا مــن لــه بــصر

جمّع وفرق فــإن العــين واحــدة وهي الكثيــرة لا تُبقــي ولا تــذر

وبوضوح مكثف يُفهم منه أنه «هو السّاري في مسمىّ المخلوقات والمُبدعات، ولم لم يكن الأمر كذلك، ما صح ما الوجود. فهو عين الوجود.. فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشيء غير صورته؛ فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود. فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبّر له **فهو الإنسان الكبير**». هذا الإنسان الكبير إنما هو هو، تكمن أنيته في اثنتين، وفي الجامع بينهما: «فهو خلق بنسبة، وهو حق بنسبة، والعين واحدة». وفي هذا تأكيد على نفي ثنائية الحق والخلق، لأن ما يجعل منهما عيناً واحدة إنما هما ذنيك الخلق والحق مجتمعيْن، ومتبادليْ الأدوار، ومؤسسيْ للعين الواحدة أو لوحدة العين.

إن ذلك كله قمين - إذا وُضع في سياق الرؤية الصوفية الرئيسة لابن عربي- أن يُقصي أية رواسب من النزعة الثنائية - الأنينية لذلك الأخير. لكنْ إذا كان الأمر كذلك، فلا يصح انتزاع لحظة أو أخرى من المنظومة الصوفية البنعربية بدعوى كونها ناشذة في هذه الأخيرة. وبدلاً من ذلك، يتعين على الباحث أن يستكشف ما لم يفصح عنه المؤلف بصيغة أو بأخرى، تسمح بوضع اليد على أسبابه؛ حتى لو أفضى ذلك إلى خلخلة المنظومة المذكورة. وإذن، هل نحتفظ بما يقول به رهط أو أكثر من الباحثين العرب والمستشرقين من أن فكرة أو مذهب وحدة الوجود ماثلة في ما قدمه ابن عربي في إنتاجه الصوفي. أما ما يمكن الإدلاء به على هذا الصعيد فلا يصح - فيما نرى- أن له طابعاً قطعياً وحاسماً. ومعروف أنه في البحث في قضايا ومسائل بل في أنساق نصية تقدم نفسها أو يقدمها باحثون بوصفها «سليلة القداسة» أو تستضمر بُعداً أو إيحاءً يؤدي إلى «القداسة»، قد تبقى «خبيئة» برسم البحث فيها أو مقاربتها في ظروف وشروط سوسيوثقافية ونفسية دينية أخرى تحتمل ذلك؛ أو تركها مرشّحةً للتداول على نحو مفتوح، بقدْر أو بآخر. وكم من المسائل والمعضلات في التصوّف وفي تاريخه ما تزال تنتظر من يفتح ملفاتها؛ فذلك يظل دون كلل متوارثاً يبحث عمن يعود إليه، قصد اكتشاف مداخل جديدة إلى حلوله.

وقد نجد فيما كتبه الأستاذ المعلّق على كتاب "فصوص الحكم"، أبو العلا عفيفي، ما يتصل بتلك المسألة المُشكلة في مذهب ابن عربي الخاص بالوحدة الوجودية أو بوحدة الوجود، وما قد يقدم إجابة أو بعض إجابة على ذلك. يكتب الدكتور المذكور ما يلي: «ولكن منطق مذهب وحدة الوجود الذي يقضي القضاء التام على كيان أي دينٍ منّزل ويضيع معالم الإلوهية بمعناها الديني الدقيق، لم يكن له ذلك الأثر الهادم في مذهب ابن عربي. فهو يهدم من ناحية، ليبني من ناحية أخرى؛ بل يبني أحياناً على أنقاض ظاهر الشريعة ديناً أعمق في روحانيته وأوسع في أفقه وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية العامة». ويتابع الكاتب مشيراً إلى ما نراه محتملاً عن ابن عربي: «وهو يحاول بكل ما أوتي من قوة وحيلة في الفكر أن يبقي على معنى الإلوهية في مذهبه.. فاعتبر الوجود الحق قاصراً على الله والعالم ظلاً له وصورة، وفرق بين وجهيْ الحقيقة الوجودية الواحدة (الحق والخلق) على الرغم من العبارات الكثيرة التي يصرح فيها بعينيتهما. وهذه التفرقة على أساس أن الحق له الوجوب الذاتي الذي لا قدَم لمحدث من المحدثات فيه».

ولقد اقتضى الأمر أن يتضمن هذا التصوّف حشداً كبيراً من كبريات المسائل والمعضلات والإشكالات، التي تولّىِ ابن عربي التصدي لها بصفته **صوفياً** و«**عارفاً**"» بالصوفية، وكذلك في ضوء ثقافته الموسوعية التي كونها انطلاقاً من مدينته مرسيه

باتجاه أشبيلية المزدهرة بالفنون والثقافة والفكر والتي أسهمت في تكوينها مدينه ابن رشد قرطبة. فقد كانت هذه مركزاً آخذاً في التألق والازدهار، بالرغم من الهزات التي كانت تجتاحها من موقع السياسيين والفقهاء ورجال متقفين برسم المشاركة في اقتناء الثروة وبعض السلطة. ومن طرائف التاريخ الثقافي أن ابن عربي الفتى تعرف إلى ابن رشد الفيلسوف، الذي فرض نفسه على الجميع، بمن فيهم المرجعيات السياسية، بالرغم من أنه وجد نفسه -في العموم والإجمال- أسير نزعة رمزية ملفّعة بدرجة عليا من التقية في الاستخدام اللغوي، حالتْ، إلا قليلاً، دون فتح الأبواب أمامه.

٣- منظومة القيم الجديدة - من الإله العلوي المفارق إلى الإنسان الكبير:

كان ابن عربي، كما نفترض في ضوء البناء الذي أقامه على الصعيد الوجودي، قد وضع نفسه في المحل الذي يقتضيه هذا البناء. ولم يكن ذلك ممكناً إلا في سياق الإلزامات الأنطولوجية التأسيسية، التي انطلق منها ووجد نفسه يتحرك بمقتضاها في اتجاه المحور القيمي (منظومة القيم الجديدة). ومع أنه حاول حثيثاً - بلغة عالية من الرمزية- أن يبقى أميناً على منظوره الانطولوجي الصوفي، إلا أنه أحسّ أن العبء ثقيل، خصوصاً على صعيد الاستخلاصات الكبرى، التي يمكن أن تفضي إلى الخروج قطعياً

من النسق الديني اللاهوتي، المؤسَّس على **المفارقة والعُلوية**. كان الموقف، إذن، محرجاً حقاً، خصوصاً أن تجربته الصوفية - ربما الفريدة في مجالها حتى حينه - كانت مثيرة ملفتة، وإنْ حاول الرجل إخراجها بأقل نسبة وبأقل قدْر من نقاط الحساسية المفرطة. ولا بد من ملاحظة أن «الفريق الآخر» كان متمتعاً بتجربة كثيفة في النزال مع خصومه من أمثال ابن عربي ومن جاء قبله ومن عاصره، مثل الحلاج وابن باجه وابن طفيل وابن رشد؛ خصوصاً وأن هذه التجربة جسّدت - في العموم والغالب - نصاً مفتوحاً مُعلّناً وغير مركّز أمام جمهور من الفقهاء والجمهور العمومي؛ مِمّا يقتضي التوقف، إذن، عند عدد من دقائق المشكلات التي اعترضت ابن عربي، والتبصر بدلالاتها؛ فذلك أمرٌ فائق الأهمية والخطورة، ودقيق الخصوصية والرهافة.

في البحث في موضوع «الحق» فيما سبق، اتضح أن هذا الأخير إذ كان موجوداً، فإنه موجود في هذا وذاك، أي في كونه **حقاً وخلقاً**، **في آن**. وإذا ظهر أن الأمر يبدو كأنه «بدأ» بالوجود في لحظة ما، فإنه يتضح أن هذا «البدء» لا بدأ له بفعل أنه مقترن بالحق، أي بما لا بدأ له. وهذا عبّر عنه ابن عربي بوضوح جدلي حين قال:

فالحقّ خلق بهذا الوجه فاعتبروا   وليس خلقاً بذاك الوجه فادّكروا

جمّع وفرّق فإن العين واحـــدة   وهي الكثيرة لا تبقي ولا تـــذر

وبصيغة «فاضحة»، يكتب الشيخ بأنه «الحق المنزه هو الخلق المشبّه، وإن كان قد تميز الخلق من الخالق، فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق. كل ذلك من عين واحدة، لا، بل هو العين الواحد وهو العيون الكثيرة».

في هذا وذاك ومن حيث «البدء»، إذا كان ثمة **خلق بدئي، وليس الأمر كذلك**، فهذا الفعل البدائي ممتد في القاع، بحيث يكون فاعلاً ومفعولاً وفعلاً. ومن شأن هذا أن يُبقي الخلق حالة مطردة، وإنْ افتُرض أنه أشَّر على بدءٍ ما نضعه من حيث هو مضايف لِلاّبدْأ. وهنا، يتحدث ابن عربي عن أن.. الحق لما شاء "من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه.. فهو أوجد العالم كله ووجود شبح مسوًّى لا روح فيه، فكان كمرآة مجلوة». ويتابع الرجل محققاً النقلة من الإمكان إلى التحقق ضمناً وكلاًّ: «ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوّى محلاً إلا ويقبلَ روحاً إلهياً عبّر عنه بالنفخ فيه».

فإذن، كل ما في الأمر أنه منه وإليه. وحتى الإرادة الإلهية ليست خارج الذات، وإنما هي تمكث فيها وتحفزها على اتخاذ قرارات. من هنا، فإن المتعة الكونية الكبرى هي أن يرى الحق أعيان أسمائه، فيكتمل العدد وتكتمل الدائرة المفتوحة.

إن ذلك إنما هو الجمال نفسه، والكرم نفسه، والرحمة ذاتها. ويظهر ذلك فيما يسمى «إنساناً وخليفة. فأما إنسانيته فلعموم

نشأته وحصره الحقائق كلها. وهو للحق بمنزلة إنسان العينْ من العين، الذي يكون به النظر». ويتابع الشيخ ذو النزوع الإنساني، يعبّر عنه الشيخ بـــ «البصر»؛ فلهذا سمي إنساناً؛ **فإنه به ينظر الحق إلى خلقه** فيرحمهم. فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي..؛ قيام العالم بوجوده.. فلا يزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الإنسان الكامل». أما الإنسان إياه فما «فضلَ غيره من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشراً من طين؛ فهو أفضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة. فمن أراد أن يعرف النفس الإلهي، فليعرفْ العالم. ويبلغ الأمر مع الإنسان أقصاه، حين يُتاح" للعارف المكمّل (أن يرى) كل معبود مجلى للحق يعبد فيه. ولذلك سمّوه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص».

ونلاحظ أن ابن عربي يميز بين إلهين اثنين، واحد هو من خلق الإنسان. أما الثاني فهو إله ابن عربي، ومن ثم هو إله متصوفة وحدة الوجود. وهذا لا صورة تحصره ولا عقل يحده. وهنا يأتي ما أتى معنا من أن العارف المكملَّ هو الذي يرى «كل معبود مجلى للحق يعبد فيه». ويمعن ابن عربي في التقرب إلى الإنسان الكامل ومنه، وهو الذي يمثل «جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم المنفصل، وجعله روحاً للعالم». ويلاحظ أن ابن عربي يرى العلاقة بين الله والإنسان ذات هوية تضايفية تجعل الحبيب محبوباً والراحم مرحوماً، كما كذلك

المحبوب حبيباً والمرحوم راحماً، فتسقط من ثم عناصر التميز والامتياز. وهذا يجسد أقصى درجات الحب المحب:

فلـــــولاه ولولانـــــا	**لمـــا كـــان الـــذي كانـــا**
فكـــنْ حقـــاً وكـــن خلقـــاً	**تكـــن بـــالله رحمانـــا**
فأعطينـــاه مـــا يبـــدو	**بـــه فينـــا وأعطانـــا**
فـــصار الأمـــر مقـــسوماً	**بإيّـــاه وإيانـــا**

وثمة صورة تكاد تتماهى مع «**توأم**»، يمكن التعبير بها بالوجه والقفا، وبالقفا والوجه ؛ فيكون الأمر كله ماثلاً فيهما **من حيث الوجود، ومن حيث المعرفة**، وكذلك من **حيث الحب وإمكانية** الوقوع في الخطأ المحبب: أن تكون الحق بدلاً من الخلق، وأن تكون الخلق بدلاً من الحق. وبهذا، يتضح أمامنا أن المحور الأعظم في شاغل ابن عربي **يكمن في** «**الإنسان**»، **وليس في سواه.** ويفصح ذلك عن شخصه فيما كان الحلاج قد سبقه إلى طرحه وصوغه ضمن منظومة صوفية متقدمة، ترى في «الإنسان الكامل - الإلهي» مبتدى الوجود ومنتهاه. وقد يكون للمقارنة بين الحلاج وعبر الكريم الجيلي من طرف وبين ابن عربي من طرف آخر، وكذلك بين هذا الأخير من طرف وبين رابعة العدوية من طرف آخر، نقاط تقاطع تسمح بالقول بأن مفهومي الوجود والقيم برزا متساوييْن وتطورا، بحيث قد نرى أن كلاً منهما كان يبحث عما يسوغ له نشوءه وتطوره في الآخر.

ونواجه الآن مسألتين اثنتين لابد أن يفتح البحث فيهما آفاقاً واسعة ومطرده. أما الأولى منهما، فتقوم على مفهوم **لا نهائية** الوجود؛ في حين تفصح المسألة الثانية عن نفسها بكيفية **تجدده على نحو دائم**. ففي الحقل الأول، يعلن الصوفي الكبير أن «الحقيقة تعطي أن يكون لكل اسم يظهر، إلى ما لا يتناهى، حقيقة يتميز بها عن اسم آخر، تلك الحقيقة التي بها يتميز هذا الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك.. فما في الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلاً. هذا هو الحق الذي يعوَّل عليه».

إنها هنا، حقاً، فكرة طريفة تجد مصداقيتها في السيل المتدفق من تطور العلوم الطبيعية. فالقول بأن الكون الكلي مفتوح أبداً بسبب الاتساع المطرد فيه، يُفضي إلى أن هذا الكون إذ يظل دائب التغير، فإن ذلك ليس لسبب زائف هو الدخول في سياق «التكرار»، بل لأن ذلك الاتساع يأتي من السعة الدائمة في الوجود المتجدد.

إن ما عرضنا له - وما لم نعرض له أكثر- يضعنا أمام إمكانية صوغ تحديدٍ أو ضبط لما قمنا بالبحث فيه، وهو التصوّف الإسلامي العربي؛ ذلك هو على النحو التالي: إنه (أي التصوّف إياه) **هو الفرادة في الحضور الوجودي وفي الألق القيمي**. فلقد أوصل هذان الأخيران حدود الموقفين كليهما، الحضور والأليق، إلى حدّ النهائي، وأنتجا منظومة ضخمة وثرية من المفاهيم والمقولات والمواقف في إطار من الشفافية الأخلاقية والبنية الوجودية. فالحضور الوجودي يجسد -هنا- **الكل بالكل كله**

مستتِراً ومُفْصحاً عن ذاته، بحيث إذا أحْصيت تجليات الوجود كله، ما وجدت تجلياً خارج السرب، ولكنْ في حالة من التنوع والغنى لا سبيل إلى رصدهما. وبالتوافق مع ذلك، بل نكاد نقول، وبالتماهي معه، **يصبح الوجود ذاتُه القيمَ حيّةً متدفقة**. وهذا ما يجعل المرآة وصورتها بل صورها ذاتاً تُفصح عن موضوع، ويُفصح هذا الأخير عن كونه ذاتاً: نحن روحان حلَلْنا بدناً.

٤ - أفق آخر مفتوح:

يكتب ابن **عربي** في «الفتوحات المكية» ما يشي بحالة من التقية، التي تضع الباحث أمام إشكالية ربما يستحيل الكشف عن فطانّها وأسبابها بعيداً عن النظر إليها بمثابتها حالة سوسيوثقافية، إضافة إلى كونها نصاً له خصوصيته الداخلية. فهو يكتب ما يلي، بعد شرحه لما يعتبره «ذهنية عوام» تجانب الحقائق، تمسّحاً بالعامة وخوفاً من الفقهاء وممّن تتحالف معهم من ذوي السلطة السياسية: "أما التصريح بعقيدة الخلاصة (يعني عقيدة وحدة الوجود كما سيتضح معنا) فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبدّدة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة.. فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها، فإنها العلم الحق والقول الصدق» هكذا يُعْلمنا ابن عربي أنه كتب ما كتب، دون أن يوهم نفسه بأن المجال الكتابي مفتوح أمامه، كما هو مفتوح أمام ذوي السلطة الفقهية وامتداداتها في السلطة السياسية. وفي هذا، يكون الرجل امتداداً للتقاليد المتداولة والمتوارثة في المشرق العربي ومغربه.

فإذا كانت التقية قد قامت بمهمة مركزية في حقل الفلسفة العربية، حين نشأ الكلام على حقيقتين اثنتين، الفلسفية والدينية، فأفضى ذلك إلى انسلال الفلسفة- الحقيقة المنطقية- من الحقيقة الدينية انسلالاً، نقول إذا كان الأمر كذلك، فقد كان ابن عربي عالماً تماماً. بما قاله أمثاله من المفكرين الفلاسفة (مثل ابن طفيل وابن رشد وابن باجة)، فحرص دائماً أو غالباً على ألا يخترق الأسوار المتوارثة والقائمة -كذلك- بفعل الحاجات المطروحة في عصره هو نفسه. لذلك، اكتفى بالقول بـــ «نصف الحقيقة»، في احتمال أول يستند إلى حيثيات التقية، بما فيها من حذر وخوف؛ أو بالاعتقاد بأنه -بذلك- امتلك الحقيقة كلها. وفي هذه الحال الثانية إذا صحت، فإن الصوفي الكبير ابن عربي لابد أن يكون قد وضع يده على نمط من البحث أو النظر السوسيو معرفي، الذي سيأخذ حيزاً مرموقاً في قرون لاحقة (في القرن العشرين مثلاً)؛ وإنْ كان هذا محتملاً، فهو محتمل إرهاصياً. لكن لعل هذا الذي يواجهنا سيبقى، بقْدر أو بآخر، معلّقاً ومن ثم مُشكلاً. إذ في هذه الحال فإن الوضع الذي عاشه ابن عربي وعاش أمثاله لاحقوه في كثير أو قليل من العصور، سيُبقي على واقع الحال المذكور والمعْنى هنا **طالما أن التقية** قائمة، وأن الحرية اللازمة غائبة أو مُصادر عليها على الأقل جزئياً من قِبل مرجعية أو أخرى كما يفهمها أولئك. هاهنا يبرز **الصوفي** ابن عربي لينبّه البشر من حماقات بعضهم، تلك الحماقات التي قد

تأتي على الزرع والضرع. وإذا كان أسلوب القتل هو الأكثر حماقة وإجراماً في مرحلة ابن عربي وخصوصاً حين كان يأخذ صيغة قتل جماعية تجسدها حروب جرارة إضافة إلى أعمال إرهابية تطال الصالح والطالح، باسم تفسيرات وتأويلات مختلفة لمواقف ونصوص متعددة يأتي غالبها من الحقل الديني، فإن صوت ابن عربي كان يبرز هادِراً محذِّراً منوِّراً: كُفّوا عن حماقاتهم المميتة أيها الناس، إنكم بذلك تؤسّسون لمقابركم الجماعية! وهاهنا يقتحم المفكر ذو الصوت الهائل، وإنْ بنبرة مضمرة قليلاً أو كثيراً، الحقلَ الأكثر حساسية وإثارة؛ نعني الحقل الديني اللاهوتي. ففي هذا الحقل، تفصح "الحقيقة" عن نفسها بأنحاء متعددة تعدُّدَ الإفهام والمصالح؛ وكلٌّ يرى أن الحقيقة تقف إلى جانبه. لكن ابن عربي، بعقله الشمولي وضميره المتّسع للجميع، يخاطب هؤلاء جميعاً:

عقدَ الخلائقُ في الإله عقائــد وأنا اعتقدتُ جميع ما عقدوا

وابن عربي نفسه يخبرنا أنه - في مرحلة سابقة - كان يعيش ذلك الوعي الأناني ولإقصائي المدمّر، إلى أن اكتشف «الحقيقة الكلية»!:

قد كنتُ قبل اليوم أُنكـر صــاحبي إذا لم يكن ديني إلــى دينــه دانـــي

وقد صار قلبي قابلاً لكــل صــورة ومرعى لغــزلان، وديــر لرهبــان

وبيــت لأوثـــان، وكعبــة طــائف وألواح توراة، ومــصحف قــرآن

ولو اتسعت دائرة المعارف الدينية (والدنيوية) لدى ابن عربي، لكانت بقعة الضوء، التي ينظر منها، قد اتسعت كذلك، بحيث تغطي ما أمكن من الحقول الذهنية، بدءاً بعصور الأسطورة وانتهاءً بعصره. وفي هذا وذاك، تبلورت عنده مجموعة من المواقف والرؤى والمفاهيم، التي يمكن إدراجها تحت **مظلةٍ ثلاثيّة الأبعاد**، هي **الحرية** في الاختيار، **والحوارية** النديّة بين البشر جميعاً، **والتنوير**. وقد تأثر بالمنظومة الفكرية، التي أبدعها ابن عربي، أجيال من المفكرين العرب والأجانب، منهم وأنتي ومَنْ أسّس «الطريقة الأكبرية». واستعادةُ ابن عربي راهناً هي بمثابة مواجهة الظلامية الدينية وغيرها بالتنويرية الحوارية.

* * *

ولعلنا، الآن نعود جزئياً إلى ابن عربي في بعض المسائل العقدية. أما هذه الأخيرة فقد نضع يدنا عليها حين نضع يدنا كذلك على إشكالية أخلاقية ووجودية ظلت تلاحق ابن عربي على نحو لم يفارقه. وقد تجلت هذه الإشكالية في عدد من المسائل، التي تحتل مواقع حاسمة في منظومته الصوفية. أما هذه المسائل فهي «الإنسان» عموماً ومن حيث الأساس، ثم «المرأة»، وأخيراً «الرحمة». وسنتتبع هذه المسائل، لنضع يدنا على ما قد نرى فيه «روح العالم أو ضميره» عند ابن عربي. فالرحمة تظهر هاهنا بمثانتها قانوناً إلهياً كونياً وعاماً يشمل كل شيء ويستبطن كل

شيء. ففي «فص حكمة مالكية في كلمة زكراوية». هاهنا يكتب ابن عربي، محدداً ذلك في سياق «الغضب، غضب الله» ما يلي: أعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب. فسبقت رحمته غضبه، أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه. ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله، لذلك عمّت رحمته كل عين، فإنه هو رحمته التي رحمه بها قبيل رغبته في وجود عينه، فأوجدها. فلذلك، قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً». وهنا يستنتج ابن عربي: «فلذلك، قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً. والأسماء الإلهية من الأشياء؛ وهي ترجع إلى عين واحدة. فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة، فأول شيء وسعته الرحمة نفسها ثم الشيئية المشار إليها، ثم شيئية كل وجود يوجد إلى ما لا يتناهى دنيا وآخرة، وعرضاً وجوهراً، ومركباً وبسيطاً. ولا يعتبر فيها حصول غرض ولا ملائمة طبع، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجوداً:

«فرحمة الله في الأكوان سارية وفي الذوات وفي الأعيان جارية

مكانة الرحمة المثلى إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية»

وينهي الرجل بتعميم الرحمة وتشمليها عبر مفهوم السعادة، بحيث لن يكون ما هو ثمة موجود خارجها. «فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد، وما ثم إلا من ذكرته الرحمة. وذكر الرحمة

الأشياء هو عين إيجادها إياها. فكل موجود مرحوم». (انظر: فصوص الحكم. فص حكمة مالكية في حكمة ذكرياوية - نشره أبو العلا عفيفي).

وحيث يبلغ ابن عربي هذا الموقع الكوني، الذي يعج بالرحمة ويتنفس فيها وبها، يعلن، على رؤوس الأشهاد: إن «أكمل الكائنات تسبيحاً للحق هو أكثرها إظهاراً لكمالياته، وهو الإنسان: ذلك الكون الجامع في نفسه حقائق الوجود من أعلاه إلى أسفله، وذلك المختصر الشريف الذي تنعكس على مرآته صورة الحضرة الإلهية بتمامها. وليس تسخير ما في السماوات للإنسان في قوله تعالى: **[**وسخر لكم ما في السماوات والأرض جميعاً منه**]**، سوى إظهار جميع حقائق الوجود في الإنسان. وهي مسخرة له لا بمعنى خضوعها له، بل بوجودها بمعناها وحقيقتها. (انظر: الفص الخامس والعشرون).

وإذا كنا قد بدأنا بمسألة "الرحمة"، قبل غيرها، فلأنها تمثل وتجسد قانوناً كونياً، كما ظهر معنا، **يطال كل شيء**. ومن شأن هذا، إن أخذناه بعين الاعتبار، أن نكون وجهاً لوجه أمام المسألة الثانية، نعني مسألة الإنسان. فهذه بالمقارنة مع تلك، تتجلى في حقل واحد بعينه، هو الإنسان، سواء كان «الإنسان الكامل»، الذي تحدث عنه الحلاج أو ذاك الذي أخذ به عبد الكريم الجيلي في الحقل العربي. وبحسب بعض الباحثين. (مثلاً أبو العلا عفيفي في «تصدير للفصوص ومذهب ابن عربي فيه»، ضمن ابن عربي: فصوص الحكم، حيث يكتب هذا الباحث ما يلي، محدداً موقع هذا التعليم (أي

نظرية الإنسان الكامل لدى الحلاج وعبد الكريم الجيلي وابن عربي:

«كان للحسين بن منصور الحلاج - أعظم من استشهد في الطريق الصوفي في أوائل القرن الرابع الهجري - أكبر الأثر في وضع أساس النظرية الفلسفية الصوفية التي عرفت عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي بنظرية الإنسان الكامل». وقدّر لها أن تلعب دوراً هاماً في تاريخ التصوف الإسلامي منذ عهدهما. فالحلاج أو من تنبه إلى المغزى الفلسفي الذي تضمنه الأثر اليهودي المشهور القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته، أي على الصورة الإلهية، وبني على هذا الأثر نظريته في الحلول، مفرّقاً بين ناحيتين مختلفتين في الطبيعة الإنسانية هما اللاهوت والناسوت، وهما في نظره طبيعيتان لا تتحدان أبداً، بل تمتزج إحداهما بالأخرى بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء.

وهكذا اعترف الحلاج لأول مرة في تاريخ الإسلام بتلك الفكرة التي أحدثت فيما بعد انقلاباً بعيد المدى في الفلسفة الصوفية" أخذ ابن عربي هذه الفكرة الحلاجية، ولكنه اعتبر اللاهوت والناسوت مجرد وجهين لا طبيعيتين منفصلتين لحقيقة واحدة... فالإنسان أكمل مجالي الحق.. وهو العالم الأصغر.

أما ما يتعلق بمسألة «المرأة» عند ابن عربي، فهو يأتي عليها في سياق النظر إلى محمد النبي من حيث «حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني؛ ولهذا بُدئ به الأمر وخُتم: فكان نبياً وآدم بين الماء والطين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم

النبيين، وأول الأفراد الثلاثة، وما زاد على هذه الأولية من الأفراد فإنها عنها». (انظر: فصوص الحكم). هاهنا يجري الحديث على حديث نبوي أطلقه النبي وذكر فيه ثلاث رغبات رتبها على أساس الأهمية والحسم، وذلك على نحو نلحظ فيه الرغبة الكبرى المفضلة. هكذا جاء الحديث: على النحو التالي: «حُبّب إلي من دنياكم ثلاث» بما فيه من التثليث؛ ثم ذكر النساء والطّيب وجُعلت قرةُ عينه في الصلاة. فابتدأ بذكر النساء وأخّر الصلاة، وذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها «فكان محمد صلى الله عليه وسلم أوضح دليل على ربه، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه فافهم. فإنما حبب إليه النساء فحن إليهن لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه».. ويتابع ابن عربي، محدداً الخطوات اللاحقة: «ثم اشتق له منه شخصاً على صورته سماه امرأة، فظهرت بصورته فحن إليها حنين الشيء إلى نفسه، وحنت إليه حنين الشيء إلى وطنه، فحببت إليه.

تلك أفكار تأتي في نهاية المسار البحثي لتكون - في الوقت ذاته - أفكاراً مؤسِّسة لما يمكن أن ينجز أحولاً جديدة على صعيد البحث في دراسات صوفية، تجد مادتها في كثير مما ظل بحاجة إلى البحث العلمي النقدي، وكذلك لحقول صوفية أخرى تجد دلالاتها، مثلاً، في مراحل جديدة من المسار الصوفي اللاحق على ذلك وكذلك ما يندرج في مراحل صوفية حديثة، مثلاً من عصر النهضة العربية، التي انطلقت خصوصاً من أواخر القرن الثامن عشر.

الفصل الرابع

التصوّف في حيثيته الكبرى: وحدة الوجود

١ - من «لا إله إلا الله» إلى «لا موجود إلا الله»:

يلاحظ من الأقوال المتناثرة هنا وهناك للزهّاد الأوائل، حضور كثيف ومتنام لهاجس وجودي حميمي يأخذ عليهم حياتهم؛ إنه هاجس **الخروج من هذا** العالم **والانسحاب** إلى عالم **آخر**، أملاً في الخلاص من جبروته وقسوته وجشعه الأناني. وإذا كان ذلك الهاجس قد وجد أرضاً خصبة لدى أولئك ولدى فئات أخرى كانت عرضة للتهميش أو للإذلال والقهر أو للإفقار أو لهذه جميعاً، فإن التعبير عن ذلك لم يكن متماثلاً ومتساوياً عند جميع هؤلاء. لقد كان لمستوى التكوين الثقافي العمومي والديني، ولخصوصية الانتماء المجتمعي الطبقي والفئوي والاجتماعي الحضاري (الحضري المديني)، والفلاحين الريفي والصحراوي والمختلط، إضافة إلى الانتماء الثني الأقوامي وعوامل أخرى، كان لذلك كله دور ملحوظ في درجة صقل تعبير تلك المجموعات المعْنية عن هاجس خروجها من هذا إلى ذاك. ومن

هنا كذلك وبالعموم، جاء الزهد الذي مارسه أولئك، مصْطبغاً بتلك **التعددية المركّبة** من مستويات التكوين والانتماء وغيره مما لا يمكن رصده مسبقاً. وإذا كانت التعددية المذكورة قد وجدت مرجعياتها الكبرى والعامة في الحيثيات المعْنية هنا، إلا أنها ستجد لاحقاً (أي مع تحقيق استكمالٍ أوّلي **للبنية الذاتية للزهد** ولظهور إرهاصاتِ تبلورِ التصوّف كحالة نظرية ذهنية -ثقافية)، مرجعية **جديدة** تتحدّر من البنية النظرية والقيمية العمومية في المجتمع العربي الإسلامي. فهذا الأخير راح يمعن في **إعادة بنْينة داخلاً وعبْر** العلاقات الآخذة في التوغل مع العوالم المحيطة، الفارسي والهندي والصيني والروحي والتركي وغيره، **يداً بيد مع** الاتجاهات التي انطلقت صوب مرجعيات المجتمع العربي قبل الإسلامي الباكرة، تلك الاتجاهات التي راحت بدورها تخضع لقراءات بنيوية ووظيفية جديدة. وقد اكتسب ذلك منحاه العمومي ودلالاته الكبرى إضافة إلى احتمالاته المفتوحة، في ضوء ووفق احتياجات المجتمع الإمبراطوري، الآخذِ في التوضّع عبْر الناظم الإيديولوجي الإسلامي، الذي تحوّل في بعض مناطق "حروب الفتح" إلى قشرة رقيقة. وعلينا في هذا السياق أن نضيف إلى ذلك أن المدن الإسلامية «العريقة»، مثل بغداد ويثرب والكوفة ودمشق، راحت تفرز فئات من رجال الفقه والشريعة تجد مهماتها ماثلة في «ردْع البدع والانحراف والزندقة والتساهل في التكاليف الإلهية والتجديف»؛ ممّا يضعنا أمامَ تحالفات جديدة غير مكتوبة وربما مكتوبة أو متفقٍ عليها بينهم وبين السلطة السياسية

والمالية وغيرهما. وقد أفضى ذلك إلى أن فكرة **وحدة** «**المجتمع الإسلامي**» راحت تكتسب تعبيرها الصريح، خصوصاً عبر مرجعية هذا المجتمع الواحدة والمجسدة بشخص الخليفة: لقد **اختُزل المجتمع** المذكور **وإيديولوجيته** إلى نسق إيديولوجي وسياسي واحد لا يمكن أن يقبل منافساً أو شريكاً، وإنْ كانت بنية هذا المجتمع تستضرم وجود وإنتاج بنية مفتوحة من الشركاء، الذين ما كان بإمكانهم جميعاً إقصاء الوجه الأساسي القائم، العربي الإسلامي. وإذا كان ذلك قد أفضى إلى تجفيف إمكانات أو أخرى من التعبير عن حقول المجتمع المعْني الأخرى المحتملة، فإنه كذلك برز بمثابة استفزاز للفئات المجتمعية المهّمشة سوسيو ثقافياً واقتصادياً، ولمن يتقاطع معها من المثقفين الوسطيين المتنورين عموماً، سواء تنحدروا من أصول إسلامية قديمة وجديدة، أو مسيحية، ونصرانية، ومنوية، وبوذية، وزرادشتية، وغيره. بلْ إنه، كذلك، ظهر بوصفه استفزازاً لمن يتقاطع معها من مثقفين إسلاميين متنورين **بأصول غير** إسلامية مباشرة أو غير مباشرة، وقريبة أو بعيدة في تاريخ الإمبراطورية المتعددة الأعراق والإثنيات والأديان والمذاهب. لكننا إذ نعود إلى فكرة «تجفيف إمكانات من التعبير المتعددة» مع بروز هيمنة وحدة المجتمع الجديد وتجسيدها بمرجعية هذا الأخير العليا وأحياناً المتعالية، نعني الخليفة أمير المؤمنين، فإننا نلح في الوقت ذاته، على حضور نمط من التعددية الإعتقادية وأحياناً السياسية الثقافية؛ مع الإشارة إلى أن ذلك كان يبرز ويزدهر في

سياق ازدهار المجتمع عامةً، بما في ذلك التسامح الديني والمذهبي والطائفي والفلسفي وغيره. ونحن نعلم أن «دستور المدينة»، الذي قدمه النبي محمد بعد عودته إلى مدينة يثرب، أسهم، على نحو تأسيسي، وإنْ لم يستمر طويلاً، في عملية التسامح تلك وفي ضبطها ما بين الفرقاء المتعدّدي المرجعيات والانتماءات على أنحاء متعددة ومتنامية باطراد. وعلينا، هنا، أن نضع يدنا على مفصل من مفاصل المتاخمة بين الواقع العيني وبين ما نعتبره شطْحاً صوفياً عملاقاً وبديعاً، في آن واحد. إنه الإقلاع من ذلك الواقع «المعيشي والجاثم بكل ثقله وفساده» على ضمائر الباحثين عن السلام والدعة والسكينة **والحقيقة** «**بعينها**». بيد أن ذلك ليس إلاّ محطة في «طريق» ينتهي إلى المحطة الأخرى وبها؛ وهي **منتهى** المآل المتجسد في **اللقاء** الموعود السعيد بامتياز بـــ «**المطلق**»، على نحو من الأنحاء. أما تحديد هذه «الأنحاء» فهو **نقطة الالتقاء والاختلاف** بين وجهات النظر المتعددة في الحقل الصوفي ذاته، كما بين هذا الحقل من طرف، وبين من يقف خارجه من طرف آخر. وبهذا نعني، خصوصاً، وجهتيْ النظر الاثنتين الكبرييْن والشهيرتين، وهما **وحدة الشهود ووحدة الوجود**. ولن يكون صحيحاً أن يعتقد بأن هاتين المذكورتين تجدان أصولهما القاطعة كلياً في الصوفية الإسلامية.

ولعلنا نرى أن هاتين الوجهتين وما يدخل كذلك في أفقيهما تشكل، معاً، الاحتمالات الكبرى للتكوّن والتغيّر وإعادة بنْينة

النسيج الصوفي المذكور. ويلاحظ أن الحافز الأعظم للدخول في هذه التجارب المفتوحة والمتعددة يكمن **في** «**الشوق**» **إلى السماء، وفي الهجرة إلهياً**»، ومن ثم في الخروج من العالم المُفعم بـــ «**الغربة والاغتراب**». (ولن ندخل الآن في حيثيات هذه المسألة وتفصيلاتها، فسوف يأتي ذلك في سياق الحديث عن **رموز** تلك **الطرق** الثلاثة المذكورة، نعني (**الغربة والاغتراب والهجرة**)، وما يتصل بها من حيثيات تتطلب البحث المعمق في ضوء العلوم المجتمعية، خصوصاً علم اجتماع الدين وعلم النفس الديني وعلم تاريخ الأديان المقارن الخ.

وإذا كنا لاحظنا ولوغ الزهد في قلب التصوّف وإركاز هذا على ذاك، إلا أننا، كذلك، نشير إلى العنصر أو إلى عنصر من عناصر الربط والتناسج بين ذنيك الأخيرين، وهو **النزوع الصوفي الملامتي** في كلا النسقين، الزهد والتصوّف. وفي هذه الحال، نكون قد دخلنا محوراً مهماً لابد من تناوله الآن، على الأقل بكيفية أولية تضعنا في سياق «**الضمير الصوفي**» المتضخم إلى درجة كبرى.

ومهم غاية الأهمية أن ندقق في مصطلح «الملامتية» لوقوعه في عمق الممارسة الصوفية التزهدية. بل إن الحالة التزهدية يمكن النظر إليها بمثابتها **الوجه** الآخر المتمم من هذه التزهدية والمشروط به. وفي الأساس يلاحظ أن الملامة هنا إنما هي اتجاه نقدي فضْحي للذات، التي يحولها صاحبها إلى هدفٍ لهذا النقد،

الذي ينبغي أن يمارس دون هوادة، وعلى نحو يحول دون انزلاقها على «قاذورة الحياة والانغماس فيها». ويترتب على هذا أن يكون الزاهد المتصوّف في حالة **دائمة** من **مراقبة نفسه وتعقُّب** ما تفعله من فواحش تحرفها عن «الطريق»، الذي يُفضي إلى «السعادة». وهذه الأخيرة هي التي تعني الدخول في عوالم الغربة والاغتراب، وتدفع من ثم إلى الهجرة، إذا تمكنت من ذلك، نحو حياة الشوق والالتحام بمن يتجسد فيه هذا الأخير، أي اللاهوت.

وقد جاءت في بعض الكتب مثل كشف المحجوب، وعوارف المعارف، والفتوحات المكية، شروح كافية لمعاني «الملام والملامتية»، وجاءت كذلك إحالات خصوصاً إلى بعض نصوص **لحمدون القصار** (وله دور ملحوظ في بروز الملامتية)، (ولأبي حفص الحداد، وأبي عثمان الحيري). وقد تحدث المستشرق فون هارتمان عن مكانة الملامتية في التاريخ الديني، ومنذ رأي زميله جولد تسيهر القائل بأن مذهب هؤلاء مرتبط بمذهب الكلبيين اليونان[1]. والأمر الذي نأتي عليه الآن يدلل على أن موضوع بحثنا يمثل حالة مركبة ومعقدة، وتدخل فيها - من ثم - عدة ظاهرات تجعل منها حقلاً واسعاً غير قابل للاستنفاد، بما كتبه كثيرون من الباحثين العرب والغربيين.

من جانب آخر، يتضح أننا إذ نأتي الملامتية على نحوٍ ما أشرنا إليه، فإننا في الوقت نفسه قد نكون وضعنا يدنا على جانب

هام بل خطير في أهميته من التصوّف المعْني هنا؛ ذلك هو **الضمير الصوفي** (وقد أتينا عليه تواً) المتجسد في اشتغاله الدائم بملاحقة ما يراه خطراً يمكن أن يداهمه في أية لحظة من محيطه، بل منه ذاته. ولعل جميع الصوفية كانوا مُجتاحين بهذا الشعور المأساوي التأنيبي (الملامتي). وفي (أخبار الحلاج - رقم٥٢، يقول هذا: على دين الصليب يكون موتي. فلما سئل ما معنى هذا، قال) أن تُقتل هذه الملعونة، وأشار إلى نفسه». إن هذا يرفع سقف ذلك الضمير إلى أقصاه، ليقف أمام بنية مثقلة بالأسى والاضطراب، وباحثة عن كل أنماط الوعي والوعي الباطن المترعة بالدعة والسكينة والراحة النفسية والجسدية: إنه الملامتية النفّاذة إلى عالم الصوفي العميق المرهف. وثمة حادثة طريفة دالة تتضح بشخصية ابن عربي الحليمة الراجحة. كان ذلك حين أتى مراكش بعد أن غادر الأندلس، وكان له أن يشارك في جنازة الفيلسوف ابن رشد؛ وكان قد تعرف إليه في قرطبة. ويُعْلمنا ابن العربي عما حصل في تلك المناسبة الجليلة. يقول: «فما اجتمعت به حتى درج (أي توفي) وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش ونُقل إلى قرطبة وبها قبره. ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جُعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسين محمد بن جبير كاتب السيد أبي سعيد وصاحبي أبو الحكم عمرو بن

السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمامَ ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله يعني تواليفه! فقال له ابن جبير: يا ولدي نعم ما نظرت لافُضّ فوك. فقيّدتُها عندي موعظةً وتذكرة رحم الله جميعهم. وما بقي من تلك الجماعة غيري. قلنا في ذلك:

هذا الإمـــام وهـــذه أعمالـــه   يا ليت شعري هل أتت آماله"[٢]

أما ما نستشفه من مشاهدة ابن عربي وملاحظته على ذلك فتكمن فيه حالة شفيفة ومفعمة بالأسى والعبرة والتساؤل ضمناً عمّا إذا حقق المُتوفَى آماله أو بعضاً منها في حياته، وهل هذه الحياة وما جناه ابن رشد منها، جدير أن يعيشها الإنسان ويكدح في سبيلها. هاهنا يبرز الملام المتحرش بقوة لا سبيل إلى مدافعتها. وفي مثل هذا الموقف الوجودي والأخلاقي السؤال حول الحياة والموت وما بينهما من برزخ أو برازخ، تبرز الأسئلة وتفترض الأجوبة المريرة خصوصاً. ذلك ما أخذ يخترق حياة الصوفي ابن عربي، طارحاً عليه من الأسئلة ما يؤرق الروح والنفس، ويضعهما أمام أجوبة كبرى تنتج، بدورها، أسئلة أخرى وأخرى.

ها هنا، يبرز ذلك المصطلح، الذي زُرع في قلب الحَدث، وجُعل يُثمر حالات مضاعفة ومركبة، حقاً مركبة من الطرف والأحوال والمراحل والدرجات والمقامات، التي يمرّ بها الصوفي

في تجربته المعيشة. وضمن هذه الرؤية، تُجرَّد هذه اللحظات من خصوصياتها، لتتحول إلى ما يجعلها «**مساراً للحرية**»، التي يطمح إليها الناهض إلى الحرية الفسيحة، والباحث عن **الحقيقة** «**في ذاتها**» وعن **السعادة** الغامرة «الملوثة بالأريج الإلهي».

نعم، إذن **من ثنائية** اللاهوت والناسوت، إلى **الوحدة** بينهما؛ أو، من منظومة **الإله المفارِق والكون المحايث، إلى الإله كوناً والكون إلهاً**. ونرى أن هاتين المعادلتين يمكن أن تتماهيا مع حالتيْ وحدة الشهود ووحدة الوجود؛ بقدْر ما يمثّل التدرج من الأولى إلى الثانية مسار الارتقاء الصوفي المفتوح من طرف أول، وكذلك بقدر ما يجسد الوصولُ إلى الثانية (أي وحدة الوجود) آخر المسار الارتقائي من طرف ثان؛ حيث تنغلق الدائرة على ذاتها انغلاقاً يشي بكونه متضّمناً ذلك المسار المفتوح، ولكنْ المفتوح **على ذاته**. وهنا، تكمن جدلية الذات بالموضوع على أساس أن الأولى تتجلى في الثاني، وأن هذا الثاني يدل على تلك.

إن ذلك الملفّ المركب يضعنا وجهاً لوجه **أمام ذلك الجذر المفتوح** لكل التوجهات والتحركات الصوفية، التي نحتْ نحواً توحيدياً، بوجهيه الاثنين الرئيسيْن خصوصاً الممثّلين **بالتوحيد الشهودي وبالتوحيد الوجودي**؛ نعني "الحديث القدسي" الشهير التالي الذي برز عند ابن عربي - في كتاباته الموسوعية- أيّما بروز: «كنت كنزاً مخْفياً، فأحببْتُ أن أُعرف، فخلقت الخلق، فبِه عرفوني». (وقد أتينا على ذكره في موضع سابق من هذا الكتاب).

المهم في ذلك يتمثل - وفق المسار المشار إليه - في مهمتيْن إستراتيجيتين يمكن سبرهما وتحرّيهما في ما يؤول إليه هذا المسار، نعني العنوان الأعظم: الوحدة بين قطبيْ الوجود، اللاهوت والناسوت. أما **المهمة** الأولى فتتمثّل في إغلاق أو في جَسْر العلاقة مابين القطبين المذكورين؛ وفي هذا **ضبطٌ لمسار الكنز الإلهي**، المذكور بصيغة **الكشف الذاتي**. إن اللاهوت هو هو، بقدْر ما يتجلى، أيْ بقدر ما يصير في حالة الفعل، **الذي هو إفصاح مستديم عن الإنّية**. وفي هذه اللحظة تعلن عن نفسها المهمة الإستراتيجية **الثانية**، التي تظهر في **فعل التجاوز**، تجاوز لحظة الثنائية في مخلفاتها البدئية، التي يمكن للبحث الاركيولوجي أن يستجلي حضورها الإرهاصي الباكر. أما فعل التجاوز هذا فمن شأنه أن يضعنا وجهاً لوجه أمام جدلية الحق خَلْقاً والخلق حقاً. وفي هذه الحالة الجديدة الفريدة، تجد الأكوان **كلها** نفسها أمام فرادة الذات والموضوع، إذ يغدو الأنا منهما ألهو، ويغدو هذا ذاك.

ومع ذلك، يظل الحال أقل من أن يقال فيه: لقد بلغ أقصى ما فيه من طاقات، واستنفد كل الأحوال والدروب والطرق والمسارات.

لقد جاء التصوّف الإسلامي على حال كان عليه أن يتجاوزها، كي يتمكن من الإفصاح عن حاله وحقيقته، خصوصاً وأن الفقهاء وأهل الفتيا الشرعية المقنونة كانوا يقفون بالمرصاد لدعاته (أي

التصوّف)، مُعلنين إنهم نمط من «الخوارج» و«الزنادقة الآبقين». وحيث أخذ ذاك يحاول تلمس طريقة -وهو الذي جاء بعد أن كان أولئك الفقهاء وحماتهم في السلطة الخلافية قد كبروا وتصلب عودهم وهيمنوا على أركان الخلافة- فإن الطريق أمامهم كان مزروعاً بالمناوئين المناهضين والقادرين على إيقاع الأذى بهم؛ وهذا ما أوجد حالاً إشكالية معقدة على طريق استكمال دروبهم الصوفية: فإذا كان أولئك الملتفّون حول السلطة الخلافية والداعمون لها عبر منحها الشرعية الدينية والدفاع عنها في وجه خصومها ليس من الصوفيين فحسب وإنما كذلك من كل الأنساق الإيديولوجية المنتشرة على امتداد الإمبراطورية الإسلامية باسم والإسلام المستقيم، نقول إذا كان أولئك كذلك، فقد أفصح هذا عن نفسه في النصيّن كليهما، الشريعي والصوفي: **فالأول** كان ينمو أولاً ويفصح عن نفسه ثانياً **بكل الحرية والعلنية والأريحية؛** أما **الثاني فكان عليه أن يكون حذِراً كامل الحذر،** حالما كان ينمو متلمِّساً مسار وعناصر تكونّه بل كان عليه أن يكون أكثر حذراً، حين يحاول منتجوه المتصوفة الإفصاح عنه والتعبير عنه أمام أركان النظام الإيديولوجي الخلافي بمؤامراته التي يحكيها ضد «أهل الله» من المتصوفة.

كانت العلاقة، إذن، بين ذوي النصَّيْن، الشريعي والصوفي، ذات بعد قائم على **اللاتكافؤ واللاندية أولاً**، وعلى قدرة **الإفصاح**

لصالح الفقهاء المشرّعين **ثانياً**، وعلى **التقية** لطرف المتصوفة ذوي الحقيقة الخفية **ثالثاً**. في هذه الحال، على الباحث ألاّ يدع نفسه تنساب وراء تحليلات نصّية لا تحسب حساباً لما لا يُعلم عن شخصه صراحة وبوضوح بيّن حقاً. إن عنصر **المُوارَبة** يكمن في النصوص الصوفية بصيغ أو بأخرى، منها التأويل والترميز والتأشير والتبطين والاستنباط وغيره. ومن هنا، نشأت «**منظومة المواربة**» في الحقل الصوفي. وهذا ما عمل أبو النصر السراج على ضبطه في كتابه «اللُّمع» ؛ وكنا قد أتينا على بعض ذلك في الفقرة(٢) بالفصل الثاني من هذا الكتاب؛ وقد جاء بعنوان: «التأويل الصوفي من البنية إلى القراءة». ويتضح دقة وحساسية استخدام عناصر منظومة المواربة تلك، حين نضعه موضع التفصيل. وهذا ما لجأ إليه السراج في كتابه المذكور وضمن «باب كيفية الاختلاف في مستنبطات أهل الحقيقة»، إذ يقول: «إن اختلاف أهل الظاهر في الاستنباط يؤدي إلى الغلط، والاختلاف في علم الباطن لا يؤدي إلى ذلك لأنها فضائل ومحاسن ومكارم وأحوال وأخلاق ومقامات ودرجات»[٣]. ويعقّب على ذلك عبد الوهاب عزام في بحث له حول العطار، واضعاً يده على نقطة رئيسة من «منظومة المواربة» الصوفية، فيقول: «ومعنى هذا أن اختلاف الفقهاء مثلاً يؤدي إلى إصابة واحد وخطأ الآخر لأنهم يبحثون عن أحكام ثابتة لأعمال معينة. وأما استنباط الصوفية فهو أن يفهم أحدهم من آيةٍ إشارة إلى

فضيلة أو خلق، ويفهم غيره إشارة أخرى إلى فضيلة أو خلق، وليس بين الإشارتين تعارض، لأن كل ما فهمه المختلفون من هذه الإشارات مطلوب محبوب»(٤).

وعلى هذا، فإن الصوفي يختلف عن الفقية في تحديد عالمه وموضوع بحثه. فهذا الأخير ينطلق من ثنائية الخير والشر، والحلال والحرام؛ في حين أنَّ ذاك الصوفي ينطلق من أن الإنسان إذ يبحث في العالم، فإنه يسعى لإثبات قدرة الإنسان باتجاه عوالم جديدة دائماً؛ وهي عوالم من الفضائل التي تتحقق لصالح الإنسان نفسه، «خليفة الله على الأرض»؛ وهو، لهذا كذلك، سمي الله في السموات. ومن شأن هذا أن يعلن إن الإنسان الإلهي أو إن الإله الإنساني هو جذر الوجود وغايته، بالتحديد وبالضبط. ومن المهم أن يُؤتى على ذلك في دراسات أخرى أكثر تخصيصاً وأكثر تشخيصاً؛ كما نلاحظ، فإن هذه المسائل تشكل حقلاً واسعاً من البحث في التصوّف المعْني عبْر طريقةٍ أو طرائق إنْ غابت، فإن غيابها يُحدث اضطراباً نظرياً ومنهجياً يُخرج الأمر، كذلك، من مساره التاريخي أولاً، ومن بنيته العميقة ثانياً، وكذلك يجرده من خصوصيته الذاتية البحثية ثالثاً.

لكن ما يبرز هنا هاماً، على نحو خاص وفي سياق تقصي دور أو أدوار التصوّف الإسلامي عموماً وفي مرحلته العربية المعنية هنا تحديداً، **ذلك الاتجاه التنويري** من طرف، **والديمقراطي** (إقرار بتعددية القراءات للنص **عبر استخدام التأويل الرمزي**

الاستنباطي، من طرف آخر؛ أما من طرف ثالث فإننا نضع يدنا على ناتج ذنيك الأمرين وهو اتجاه التصوّف إياه توجهاً **نهوضياً** ملفتاً تتحدد معالمه بكيفية خاصة وحادة في فتحه المستغلقات من المواقف والتناقضات والصراعات. ومن شأن هذا أن يعني الكثير في العملية المهمة التي تؤسس للمنظومة الصوفية ذات الخطوات الثلاث الكبرى على الأقل، خطوة التقميش، وخطوة التفسير، وخطوة التأويل.

في تلك الوضعية التاريخية التي تتجلى بإنجاز ما أشار إليه السرّاج في حقل التصوّف، موضوع بحثنا، بصيغة تأويله التي تضع الجميع على بعد واحد من النص المؤول، يفصح عن نفسه ما نراه من أننا هاهنا نمارس أدواراً متعددة كلها يمتلك مصداقية إيديولوجية. أما أن يكون الأمر كذلك، فإنما يعني أن كل واحد من تلك الأدوار يتمم الأخرى بمعنييْن اثنين: ١) إن الجميع يملكون ما يسوّغ لهم وجودهم وآراءهم على الرغم من الاختلافات المحتملة فيما بينها. ٢) أما الأمر الثاني فيقوم على أن تلك الاختلافات ينبغي على أصحابها - في هذه الحال- أن يُفسحوا الطريق للآراء، التي تثبت مصداقيتها عبر توافقها مع مقتضيات الواقع المشخص. وهذا ما يتضح في ضوء المصالح والمواقف العملية المتناقضة؛ مما يدخلنا، دون مواربة، في عالم البشر الواقعي بعجزه وبجره، أي في احتمالات من التوافق أو التصارع بين المجموعات والفئات

والطبقات، ووفق موازين القوى: من الواقع إلى النص، ومن هذا إلى ذاك. ولكن، علينا أن نضيف اللاحقة التالية القائمة على أن الاختلاف في الآراء **مهما** تعاظم بين الناس في كل أركان المعمورة، فلا يصح أبداً أن يفضي إلى التصارع بينهم، **طالما بقي الأمر في حدود الاختلاف بالرأي**. فهذا يظل ساري المفعول كائنا ما كان الانتماءُ والاختلاف، نظرياً عاماً أو دينياً أو سياسياً أو تربوياً أخلاقياً الخ. وإذا ما بقيت ثغرة ينفذ منها مثل ذلك الاختلاف بالرأي بين المتحاورين المعنيين، فإن حالة من الصراع -بدرجة من درجاته- يمكن أن تنشب، لتحدث مالا تُحمد عُقباه. ويبرز هذا المحذور، حتى حين يبرز اختلاف بين الناس بسبب سوء الفهم أو التباين في استخدام التأويل أو الرمز وغيره. والأمر هذا لم يبق في حدود الاحتمال، بل انتقل إلى حالة الواقع، الذي كاد أن ينتج لابن عربي التباساً كان يمكن أن يتحول إلى مشكلة مؤذية له أو لغيره.

فلقد حدث أن قام الصوفي الكبير بشرح لأبيات شعرية له لبعض الفتيان، درءاً للبسٍ ربما كان يمكن أن يقع فيه. وهنا يحدثنا ابن عربي عن ذلك، بعد أن انتشرت له أشعار هي التالية:

يا حُسنها من طفلـــة غُرّتهـــا   تضئ للطارق، مثل الـــسُّرُج

لؤلؤة مكنونـــة فـــي صـــدف   من شعَر، مِثْل سواد النـــسيج

لؤلؤة غواصها الفكـــر فمـــا   تنفك في أغوار تلك اللجـــج

يحسبها ناظرهـــا ظبــي نقـــاً   من جيدها، وحسن ذاك الغنج

ولقد كان على الصوفي الشاعر نفسه أن يشرح هذا الشعر، مُعْلماً إيانا سبب ذلك، فيقول في (نخائر الأعراق): «كان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدراً الحبشي والولد إسماعيل بن سودكير، سألاني في ذلك. وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب، ينكر أن هذا من الأسرار الإلهية، وأن الشيخ (ابن عربي) يتستر لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين؛ فشرعتُ في شرح ذلك».

إنّ ذلك وغيره ترك آثاراً سلبية عميقة وفاعلة في حقل الحرية الدينية والفكرية العامة، بحيث كان فقهاء كثيرون وجيوب من أوساط السلطة يفرضون على المتصوفة والمفكرين عامةً طوقاً يحول بينهم وبين حرياتهم؛ مِمّا كان سبباً ملحوظاً بل مركزياً في اختراق خطابهم الصوفي والفكري والديني؛ ومحفزاً لاستخدام الرموز والإشارات.

وثمة هنا أهمية خاصة لبيَان مسألة كبرى تمثل قطب الرحى في التصوّف النظري (والبعضُ يتحدث عنه بكونه: تصوفاً فلسفياً)؛ نعني المسألة التي تتأسس على ركيزتين لذلك التصوّف، هما **وحدة الشهود، ووحدة الوجود**. ولكنْ كانت قد تشكلت قبلها وحواليهما صيغ جزئية وأفكار متناثرة، أتت ضمن النسيج العمومي، الذي تحركه المنظومة الصوفية في عمومها؛ وكانت مسائل **الحلول**، وألهو هو، وحكمة الإشراق، والحقيقة المحمدية،

وغيره، في إطار ذلك أما **وحدة الشهود** فيمكن تحديد معالمها القريبة إلى واقع الحال «الشهودي» من خلال التعرف إلى أولئك الذين ذابوا حبّاً بالله. ومن ثم، لم يعودوا مهيئين لرؤية كتاب آخر غير كتاب الله. وعلى احتمال عملية ذوبان المشاهِد في المشاهَد، فإن الأمر يبقى دون وحدة انطولوجية متكاملة من الفريقين، بحيث لا يعدو محتملاً التحدث عن هذين الأخيرين حديثاً ذا مصداقية معنمية. أما الحديث فيبقى وحده قائماً على موجود واحد أحد هو الله. هاهنا، نكون قد خرجنا من دائرة التثنية والتثليث والتكثير، لندخل في مالا يعرف إلا به ذاته وعن طريق ذاته. من هنا، تكون العملية قد اكتسبت حدّها المنطقي الوحيد القاطع: **لا موجود إلا الله؛** بديلاً عن كل ما يتصل بالصيغة الإعتقادية: لا إله إلا الله.

بتلك الرؤية، يكون الموقف قد اختُزل إلى مالا يمكن أن يُحدث اختزالُه لا أكثر ولا أقل من الأخطاء أو من القصور المعرفي والإيديولوجي. هاهنا، نكون في عالم ابن عربي، الذي يُطْبق بجناحيه العملاقيْن على كل ما سبق، ويهيئ لما يلحق، خصوصاً لما يتحدث عنه ابن سبعين لاحقاً تحت حدّ «الوحدة المطلقة». وفي هذا الأخير، يتحدث عن «الوجود المطلق» مقابل «الوجود المقيّد»، بحيث يكون الأول تجسيداً لـــ «المطلق»، ويكون الثاني تجسيداً لـــ «المقيّد»؛ فنحن نجسّد هذا الأخير، والله هو ذاك الأول.

وقد ظهر **الشيخ ابن عربي** وبرز بكيفية عاصفة. واستحق لقبه المميّز لاحقاً، وهو «الشيخ الأكبر»، على امتداد القرون الثمانية الأخيرة المنصرفة، وذلك بعد أن قام بجولات واسعة، امتلك عبرها من المعارف والتجارب ما جعله مُخوَّلاً، بحق، أن يبذل جهوداً مرموقة في توزيع معارفه وتجاربه وتعميمها على الناس، حيث كان، وإلى حيث ارتحل. وكان ذلك بالرغم من الهجمات المتلاحقة، التي استهدفته من قِبل الفقهاء وآخرين ممّن اعتقدوا أنهم هم وحدهم مصادر «الحقيقة». وفي هذا السيّاق مارس الرجل دوراً مرموقاً في عملية التواصل الحضاري بين الغرب والشرق. وبتعبير أنطونيو لوبيز[٥]، فقد تحول ابن عربي -عبْر إنتاجه الغزير والمتوهج إلى أحد رموز التواصل بين الحضارتين الإسبانية الغربية والعربية الأندلسية، بل بين الشرقية والغربية، في عمومها.

وإن ما ينبغي إضافته إلى ذلك هو أن هذا الصوفي العالمي جسّد، حقاً، شخصية المفكر بطريقة فذة، هي تلك التي تقوم على بُعديْن اثنين، هما **الحوارية والتنويرية**؛ أو على بُعْد واحد، في أساسه، هو **الحوارية التنويرية**. والمثير الملفت أن هذه الأخيرة أتت بصيغة نسيج لغوي صوفي، نثري وشعري، أضفى عليها حالة عميقة من التدفق النفسي والروحي، بالتشابك مع ما يبرز ويتناثر من الرموز السوسيوثقافية الملتهبة.

٢ - **طرق متعددة من«لا إله إلى الله» إلى«لا موجود، إلا الله»:**

أتينا فيما سبق وعلى نحو خاطف أولي، على معالمَ عامة للممارسة الصوفية، منها ذلك المعْلم المأتي عليه في عنوان هذه الفقرة. ففي شقّه الأول تُفصح الأطروحة عن نفسها بصيغة ثنائية قطعية بين الأَعلى والأدنى (وهذه عبارة تنطلق من حكم قيمة)؛ ونجد ذلك مكثفاً في صفة «العُلوية»، حيث يُفضي هذا إلى شيء من الحضور المكاني للإله، كما للعالم. وفي حقيقة الأمر، تدخل هنا صفة، العالي أو الأعلى في «الأسماء الحسنى» لله. فهو، هنا، «العليّ» مقابل العالَم «**الخفيض**»؛ وهو -في حالة أخرى- «**عصيّ على التحديد**» مقابل العالَم «**المحايث**». ومن ثم، فإن الإشكالية الوجودية والقيمية في الفكر الإسلامي ما كان لها أن تفصح عن نفسها خارج الأُطر الإسلامية الماورائية (الميتافيزيقية)، التي كان عليها أن تتلون بألوان المعضلات الصوفية، في حقلها الابيستمولوجي العربي الإسلامي المعني.

وقد عبرت الإشكالية المذكورة عن ذاتها في قلب خصوصية المرحلة المعيشة، التي كانت مرحلة الصراع بين التعددية الإلهية من طرف آخر. لقد انتصر الله على الآلهة الصغرى والكبرى. وكان ذلك شرطاً من شروط انتصار الله - الإله الواحد الجبار المهيمن- على تلك الآلهة، ومن ثم شرطاً حاسماً لانتصار الحركة الإسلامية. وكان هذا، بدوره، طريقاً إلى نشأة ثنائية الله والعالم. ومن شأن هذا أنه عنى أن البرزخ الفاصل بين قطبيْ الثنائية لم يعد

تكريساً وجودياً للخريطة الكونية، طبيعةً وإنساناً. وبتعبير أكثر ضبطاً وتحديداً، تمكن هذا الرجل الموسوعي أن يقدم إنتاجه الغزير بصيغة الصوفية وبأنساق تعبيرية متعددة، تبرز منها الشعرية والنثرية والرمزية. وفي هذه التعددية النّسقية أصبحت تعددية الخطاب، محتملة: لقد خاطب الناس «على حسب عقولهم»، وخاطب ذوي الرأي «على حسب توجهاتهم في الرأي»؛ فربحَ الجميعَ في الخطاب، دون أن يربحهم جميعاً، بالضرورة، في الحقيقة.

أما أن يكون ابن عربي مفكراً، فهذا أمرٌ يهم البحث العلمي، كما يهم العصر الراهن. لقد تحرش بالناس جميعاً في أكثر المسائل راهنيه واشتعالاً، نعني مسائل الحقيقة والحرية والكرامة الإنسانية، من حيث هي وفي كل تجلياتها وتشخيصاتها أو في جُلّها. ولا نتجاوز واقع الحال إذا عمّمنا ذلك وقلنا، إن المسائل إياها كانت وما تزال تشغل البشر؛ ولعلها تبقى كذلك إلى أمد غير قريب. وإذا اعتبرنا أن تلك الأخيرة كوّنت البؤرة الحاسمة في إنتاج ابن عربي «الصوفي»"، فإننا - حالئذ - سنجد فيه ينبوعاً ثرّاً للحوار والتأويل المفتوحيْن فيما خصّ عصره، وكذلك فيما يخص عصوراً تلته، ومنها تحديداً عصرنا، تلك العصور المخترقة بقوة وشمول بالمخاطر وباحتمالات الحرائق والحروب واتساع هجوم البؤساء والمحرومين والمظلومين والمُذلّين المُهانين: لقد غاب، بالنسبة إلى ابن عربي، العدل والحب الإنساني والتسامح والمساواة، تحت قبضة من يسخرونا كل شيء في خدمة مصالحهم الجشعة، أي - وهذا أكثر تعبيراً وتحديداً- أولئك الذين يشيّئون كل شيء بجعله المدخل إلى امتلاك الكون عامةً.

لقد وضع الصوفي الجريء يده على ما اعتبره، حتى حينه، قاسماً مشتركاً بين عصور متعددة: إنه الظلم، مقابل العدل، والحقد مقابل الحب، والثأر مقابل التسامح، والتمييز المجحف مقابل المساواة. لقد أدان ابن عربي كل أشكال «اللا طبيعية» باسم حقوق طبيعية متساوية بين كل الناس.

ولعلنا نرى أن ذلك كان - مع احترام الخصوصية التاريخية للدلالة اللغوية لِما نحن بصدد- يمثل لسان حال ابن عربي.

وفي ذلك كله، كانت تبرز -من الطرف الآخر المضاد- الدعوة إلى التشكيك بـــ «الخصوم»: أي أولئك الذين يلتزمون بتلك الأهداف، وبمن يدعو إليها، عبْر إدانته بوصف كونه مرتداً أو آبقاً أو غير قادر على فهمها والالتزام بها. في هذه الحال، ينبغي أن نستعيد الحوارات والسجلات والمعارك الكلامية والشرعية والفلسفية، التي اجتاحت العالم الإسلامي. -وخصوصاً مركزه- على أيدي المعتزلة والشاعرة والمرجئة والخوارج وغيرهم، حول ذات الله وصفاته، وحول ما تولد عنها من مسائل ومشكلات دلّلت على ارتباطها بكثير مما كان يشغل مثقفي ذلك العالم وعامته. وهذا، بدوره، يدعو للتفكر فيما حدث على صعُد أخرى متعددة في العصور الوسطى الأوربية.

فلقد لفت نظر مجموعات من الباحثين والمهتمين وكذلك من المكافحين من أجل تجسيد النصوص الدينية على صعيد واقع أولئك المهمشين والمذلّين والفقراء والمفقرين، وخصوصاً منها ما يتصل

بالمثل العليا، التي تلقفها هؤلاء في «الرسالة الدينية الإسلامية وفي رسائل دينية أخرى، خصوصاً منها المسيحية في أوربا القروسطية». لقد لفت نظر أولئك حال فيه الكثير من عناصر العمومية التشاركية، ويقوم على «الحق»، الذي راح هؤلاء يبحثون عنه في «النصوص المقدسة» والذي وجدوا وقرؤوا فيه دفاعاً عن حريتهم وحقوقهم في العدل والمساواة، **طالما أن الأمر ينطلق من إله رحيم حميم مُحب لرعيته** وأبنائه، سواء سُمي اللهَ أو أبانا الرب الخ. فلقد انطلقت المعارضة عربياً إسلامياً وأوربياً مسيحياً «ضد الإقطاعية التي تخترق كل العصر الوسيط (مع القول بوجود خصوصيات أثنية أو وطنية أو قومية أو ثقافية في ذلك). وهي (أي المعارضة) تفصح عن نفسها وفق علاقات العصر، كتصوّف، وكمروق[٦]، وكهبّة (انتفاضة) مسلّحة»[٧]، وربما كذلك كأشكال وصيغ أخرى امتلأ بها العصر المذكور عموماً وإجمالاً.

ذلك ما كتبه انجلز في سياق تنبُّهه لِما راح يشتعل في مناطق متعددة من العصور الوسطى **عربياً إسلامياً ومسيحياً أوروبّياً**، ومع أن انجلز لم يبحث في خصوصيات هذين الحقلين الجيوسياسيّين، أي في كيفيات حصول ذلك هنا وهناك، إلا أن عنصراً هاماً وعاماً مشتركاً جمع بين ذنيك الأخيرين، **وتحديداً فيما يمس للبنى الإيديولوجية هنا وهناك؛ ومن ذلك ما مسّ التصوّف**. فلقد لاحظنا - بسياق البحث في الزهد الإسلامي- نشوء حالة من الشك المعرفي والثقافي الاجتماعي، راحت تجتاح مجتمعات الإمبراطورية العربية الإسلامية، وتتجه نحو النص

المقدس، لتفهمه ليس **كما فهمه فقهاء السلطة،** بل كما يتطابق مع أفهامهم ومصالحهم. ويمكن النظر إلى عملية التطابق هذه الأخيرة مع الإفهام والمصالح، بمثانتها قاعدة ثمينة في البحث النصي المعْني هنا ؛ ممِّا يشجع ويحرض على تناول المسألة المطروحة في هذه الفقرة من البحث (طرق متعددة من لا إله إلا الله إلى لا موجود إلا الله)، في ضوء هذه القاعدة بكيفية خاصة. وهذا -بدوره- سيسمح بفتح النصوص باتجاه آفاق يمكن أن تحتملها، بل تفتح الطريق أمامها.

ويمكن القول - بحدّ كاف من الثقة العلمية التاريخية- بأن ذلك كله وجد حاضنته المحفّزة في ما كان قد أخذ يطرح نفسه، بقوة، تحت الخطّ الناظم: نحو تقدم تاريخي في أسنة النصوص عبر قراءتها مسؤولةً. والمقصود بهذه الأسنة فعل مركّب من اتجاهين، اتجاه نحو الله، وآخر نحو الإنسان. فالانتقال من لاهوتية الكون إلى إنسانيته اللاهوتية إنما جسّد نمواً عُمقياً عمودياً وآخر أفقياً تواصلياً؛ مِمّا أسهم في تغلغل التاريخ والتاريخية في السياقيْن كليهما، اللاهوتي والإنساني، وذلك على نحو تخلخلت فيه عناصر الوجود كلها. وهذا، بحد ذاته، مثّل نقلة كبرى نحو تصوّف إسلامي عربي حمل عبئاً ضخماً من الإصلاح الديني الإسلامي، الذي سيمثّل -هو بدوره- خطوة متقدمة باتجاه التحفيز على إصلاح في حقل الفلسفة العربية والمنظومة القيمية المطابقة. وقد كنا لاحظنا الخطوات الكبرى، التي أفضى إليها ما حدث في حقل التأويل الصوفي، حيث سجلنا ناتجاً لذلك تمثل في ثلاثية التنوير والديمقراطية والنهضة

(التقدم). وهذا ما يمكن أن يلتقي بفكرة انجلز المتعلقة بالعصور الوسطى وثقافة المعارضة، التي ظهرت في حينه. فقد تجلت هذه في صيغ متعددة، منها التصوّف: إنها معارضة للفقهاء وأرباب الفقهاء وسادة الفقراء والمفقرين وغيرهم.

إن ذلك الطريق الطويل والمركب الشائك، الذي سلكه التصوّف المعني ودلل فيه على غناه بدلالات وإشارات من التقدم التاريخي والمعرفي الوجودي والقيمي، الآخذ بصيغة المُواربة، انتقل شيئاً فشيئاً مِمّا سبق الزهد، إلى صيغته التي قد نعتبرها الأكثر تألقاً وحميمية؛ نعني مفهوم الوحدة الكونية، الذي صاغه وطوره لاحقاً الشيخ الأكبر ابن العربي. يبدأ الفعل (أو المجاهدة الصوفية) باشتراط أن يكون المجاهد الصوفي في حالة من الاستعداد الذاتي لتلقف المعارف، حيث يكون قابلاً لتلقي ما ينهال عليه من تلك المعارف. وثمة ملاحظة دقيقة الأهمية، هي إن المعارف المذكورة لا يتلقفها بوصفها فِكرَاً تأتيه من عَلٍ، حيث هو يبدو محايداً وقابعاً في منعزلٍ خاص. فعلى العكس من ذلك، تفصح المعارف إياها عن ذاتها من حيث هي نمط من التجربة الذاتية، التي يحققها الصوفي في مجاهدته. ولذلك، فعلى الرغم من كون معارف الصوفيين تجسد -من حيث جماعُها- خصوصية المعرفة الصوفية، إلا أنها تمثل حالة عمومية لا يكون المرء صوفياً خارجها. وهذا، بذاته، ما يوحد الصوفيين «المجاهدين»" وما يجعل منهم أنموذجاً عمومياً. وفي موقف آخر، تكون معرفةُ الصوفي حالة من «التأمل الروحي» في الوجود،

نكتشف بعد حين، إنها مندغمة بالعارف والمعروف، أي محققة لجدلية الذات والموضوع، ومن ثم لجدلية الذات موضوعاً والموضِوع ذاتاً. وبتعبير آخر، يعلن عن نفسه، لدى إنضاج «التجربة الصوفية الذاتية»، حال يبدو ملفقاً، وما هو بذلك: إن الأنا والآخر إنما هما حال واحد يظهر اثنين أو أكثر في لحظة تجلّيه، أي الإفصاح عن نفسه. وقد وضع ابن عربي يده على ذلك، حيث عبّر عنه في لحظتيه الاثنتين، الوجودية (الأنطولوجية) والمعرفية الاستكشافية، فأعلن ما يلي بوضوح متسق:

يا خالق الأشياء في نفسه ... أنت لما تخلقه جامع

تخلق مالا ينتهي كونه ... فأنت الضيق الواسع[٨]

ولا بد أنه واضح ما يترتب على القول بوحدة الوجود، أو بنمط من الوحدة في حقل الوجود. إذ في هذه الحال، ستجد كل التعددية أو التعديات في الوجود مآلها في وحدتها؛ ليس على صعيد الأديان والمذاهب الدينية والسياسية والنظريات الأخلاقية وغيرها، وإنما على كل الأصعدة وفي كل الحقول. وهذا يعني أن ذلك كله حق ليس وجه من أوجهه أكثر حقيقة من غيره. ورغم ذلك، لا يقال، هنالك حقائق كثيرة متكثرة، لأن ما هو موجود هو **الكل كثيراً والكثير كلاً**. وهنا تبرز الشجاعة العظمى لدى ابن عربي، حيث يضع كل ما وُجد في التاريخ الديني والمذهبي والأخلاقي، في كفة ما، دون مفاضلة بين واحد وآخر أفقياً وعمودياً، أي تاريخياً وبنيوياً. هاهنا، يصير الكل بالكل

واحداً كثيراً. وقلة مثل التالية مثلاً: إن الدين عند الله الإسلام أو غيره، تفقد دلالتها لصالح الجميع **معمماً ومخصصاً**. هنا تظهر صور قد تستضمر فرادة انطولوجية (وجودية) وأخلاقية خاصة، حين نتتبع الأشعار التالية:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	**فمرعى لغزلان ودير لرهبان**
وبيت لأوثان وكعبـــة طـــائف	**وألواح توراة ومصحف قرآن**
أدين بدين الحب أنىّ توجهت	**ركائبه فالحب ديني وإيمـــاني**

قد تكون هذه الصورة عن وحدة الإنسانية واحدة من أكثر صورها تعبيراً وحميمية ورهافة. وملفتٌ أن شارحي ومفسّري ابن عربي أو بعضهم ممِّن تصدمهم تلك اللوحة الابنعربية، يقفون في حالة من الاضطراب النظري والإيديولوجي؛ فيلجئون إلى تأويلها (أي اللوحة)، اعتقاداً منهم بأنها -بما هي عليه- تُضعف من حضور الإلوهية لصالح الذات. فمحمد علي أبو ريان في شرحه لابن عربي في أبياته الأخيرة، يُحدث خللاً في دلالات هذه الأبيات، حين يكتب ما يلي: «فالاختلاف إنما يقع حول مفهوم (لإلوهيّة) وليس هناك أي اختلاف حول (الذات)، التي هي واحدة لا تعدد فيها كما أنها لا تدرك. أما الإلوهية فإنها تتجلى في مزايا الوجود. وإنه وإن كان ابن عربي يعتبر الحق والخلق شيئاً واحداً، إلا أنه يعشق ذلك الحق ويعبده عبادة يريد أن يتحقق فيها من تلك الوحدة الذاتية التي بينه وبين الحق، إذ يقرر إنه ليس في الوجود على الحقيقة إلا

الله.. وذلك لا ينفي أن لابن عربي شعوراً دينياً عميقاً يدل على افتقاره إلى ربه»[٩].

فحديث الباحث أبو ريان عن أن ابن عربي في موقفه المذكور في شعره المعني هنا لا ينفي أن له «شعوراً دينياً عميقاً يدل على افتقاره إلى ربه»، يُحدث اضطراباً في فهم ابن عربي للإلوهية والذات والربوبية، معاً. فهذه المصطلحات، إذا ما دُقق في معانيها **ضمن اللوحة التوحيدية** لدى ابن عربي، يُفضي الواحد منها إلى الاثنين الآخرين، بحيث تشترك جميعاً في معنى واحد، هو إن الكل بالكل - بما في ذلك ابن عربي نفسه - إنما يشير إلى «الواحد الأحد» ذي التجليات المتعددة؛ وإنْ كانت تلك المصطلحات غير متساوية في سعة الحقول التي تمتد فيها. وهذا وضح عند الصوفي الكبير، حين حدد «الخالق- الواحد - الرب «بأنه» خالق الأشياء **في نفسه**، وهو من ثم جامع لما يخلقه».

على ذلك، نكون وجهاً لوجه أمام نص ابنعربيٍّ قاطع ومفتوح في آن، يضبط فيه تلك القاعدة الأنطولوجية القائمة عليها الوجود. ومن ثم، ليس مقطوعاً فيه أن الصوفي الفيلسوف (والمنطقي) فهم الواحد على نحو مجتزأ سمح بالتحدث عن «ذات واحديه» لم تُشبع مطامح ابن عربي، بحيث افتقد ذلك في ما شعر بغيابه في تلك الذات، ليعوضه بالوصول إلى ربه.

ويأتي ابن عربي على «الذات»، حيث يرى فيها الواحدة، في حين يظهر «الكل» بالأسماء. ويكون بذلك قد وضع يده على

جدلية ألأحدي والكثير، بين ألأحدي بالذات والكل بالأسماء، فيعلمنا «أن مُسمىّ الله أحدي بالذات كل بالأسماء»(١٠) وضمن هذه الفسحة الرؤيوية، يغدو القول ضرورياً:

فنحن لـــه كمـــا ثبتـــت	**أدلتنـــــا ونحـــــن لنـــــا**
وليس له سوى كـــوني	**فنحن لـــــه كـــنحن بنـــا**
فلي وجهان هـــو وأنـــا	**ولـــيس لـــه أنـــا بأنـــا**
ولكـــــن فـــــيَّ مظهـــــرْ	**فنحن له كمثـــل إنـــا(١١)**

وإذ يواجه ابن عربي «الحق» متجلياً، فإنه يكون قد وضع يده على صفات المحدثات دون أن يتحفظ على استخدام هذه الجزئيات المحدثة، فيقول متسائلاً: «ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذم؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها. وكما حق له كما هي صفات المحدثات حق للحق.. وما ثمّ إلا محمود ومذموم»(١٢).

بيد أن أبا العلا عفيفي يرى أنه (بالرغم من الجدلية بين الحقّ والخلق، الحق خلقاً والخلق حقاً)، يمكن القول بما يتفرد به الحق وحده دون غيره، وهو «الصفة الوحيدة القائمة على انفراد الله بصفة الوجوب الذاتي التي لا قَدَم لمخلوق فيها»(١٣).

فمن يدقق في هذا القول، يتبين له أن ذلك لا يتوافق مع فكرة ابن عربي المركزية المجسدة بـــ «وحدة الوجود». ذلك لأن القول بهذه الفكرة العمومية والكلية لا يسمح بذلك «الاستثناء»، وهو تفرد الحق بما لا يشترك فيه «الخلق». وإذا كان أبو العلا

عفيفي قد قرأ مثل هذه الفكرة، التي يأخذ بها والتي تقوم على ذلك الاستثناء، فإن ذلك قد يحدث عبْر «تأويل صوفي ما»، نرى نحن أنه غير محتمل ضمن السياق لابن عربي.

وعلينا إذ وصلنا إلى هذه الحدود الأنطولوجية من الفكر الصوفي لدى ابن عربي، أن نعود إلى مسألة طالما أثارت اهتمام كثير من الباحثين في ابن عربي، وطالما ظهرت مقدمات لها في سابقيه من الصوفيينٍ في التصوّف الإسلامي العربي. ذلك أن الأمر لا يأتي طفرةً واحدة، بقدر ما يفصح عن نفسه بصيغ باكورية ينتقل فيها من حالات أولية ربما تكون ضعيفة ومشوشة وكذلك خاضعة لتغيرات، إلى حالات أكثر نضجاً؛ وهذا هو واقع الحال في تطور الأفكار التاريخي.

وثمة محذور ينبغي الكشف عنه وهو العجز -غالباً عن اكتشاف الحركة التاريخية على صعيد النصوص الابن عربية والسبعينية (وغيرها)، التي كوّنت سياقاً تاريخياً مركّزاً على القائم على **التّتالي والتصاعد والتراكم**. وهذه الحركة التاريخية هي تعبير عن النمو **الذاتي** في النصوص المذكورة (وفي غيرها). إن هذا، مجتمِعاً، يطرح على الباحثين المعْنيين مهمات مركّبة تتطلب، بالحدود الممكنة وكذلك دون اتخاذ خطوات مصطنعة، القيام بانجاز خطوتين اثنتين تمثلان بُعْدين قائمين على التكامل والتعاون في إنجاز المهمات. ولهذا، فإننا هنا، في هذا السياق، ننجز تلك العملية بوصفها تجربة تغني البحث، كما تفتح الأبواب أمامه كله.

* * *

ننطلق الآن ممّا يتعلق **بإبن عربي**، في هذا الحقل بالذات حيث يُفصح عن نفسه في أنه لما كان هذا **الفاتح** رائداً، فقد استلزم الأمر أن يؤخذ بالحسبان ما قد يقع فيه من إشكالات؛ **أولاً** في الاستخدام الاصطلاحي؛ و**ثانياً**، في دلالات بعضٍ أو آخر من المفاهيم المستحدثة من قِبله، أو القديمة ولكنْ المستخدمة مجدّداً وفي أفق المنظومة المفاهيمية العامة القائمة لديه. وبهذا الاعتبار وضمن هذا المسار، نكون أمام نمطيْن اثنين من معالجة النص الإبنْعربي، واحد يتمثل **بالبحث** فيه، وآخر يرتكز إلى قواعد **القراءة النصية النقدية**. ففي الأول، تتوقف المعالجة عند شروط وبنية النص الداخلية، مع الالتزام **بموضوعية** المعالجة البحثية وموضوعية النظر إلى عملية تشكّل النص إياه وتبنْينه. أما لدى النمط الثاني من المعالجة فيركّز على مبضع التناول الذاتي (الإيديولوجي بالدلالة الواسعة) لدى المُعالج. وإذا وسّعنا دلالة التناول الذاتي الإيديولوجي، ربما أمكننا - في هذا الحقل تحديداً- إحالة التناول الذاتي إلى التناول الموضوعي، بمثابته المرجعية العمومية للمعالجة النصية الموضوعية - العلمية(١٤).

ها هنا، في هذا المعقد من المسألة، تتبين أفقاً آخر يأتي – تاريخياً- بعد ابن عربي، وهو ذاك الذي يدخلنا في منظومة الصوفي المرموق **عبد الحق ابن سبعين** المعاصر لابن عربي، وذلك عن طريق أمرين اثنين، يتمثل الأول منهما في **النظر إلى الأديان**. ولا نتوقع أن يكون الصوفي، أي **صوفي**، خارج دائرة الكونية، ومن ثم بعيداً عن حالة التسامح والانفتاح على الجميع. وفي هذا السياق يلفت النظر ما يكتبه ابن سبعين في «الرسالة

الفقيرية» بوضوح وبصيغة مفعمة بالاحترام للجميع. يأتي ذلك في آخر الرسالة المذكورة، وبمعنى الوداع: «**والسلام على المُنكِر والمسلم، والعالم والمتعلم، والغالط والمُتغالط**». فهو، هنا، يوجه الحديث **لكل فئات الناس**، الذين ذكرهم والذين لم يذكرهم. وهذا يعني أن الاختلاف بالأديان وبالإثنيات والمنحدرات المختلفة، لا يكوّن - بالنسبة إليه- حالة استثناء: الناس جميعاً يحوزون على جدارة **الاعتراف** بهم **واحترامهم والحوار معهم**، بنديّة تامة وعلى كل المستويات. وهذا، بحق، دعوة للأخوة بين البشر، خصوصاً حين نعلم أن ابن سبعين يؤسس لذلك في الضمائر قبل المؤسسات السياسية، فكأنه يرى أن حق احترام الجميع احتراماً تاماً إنما هو أمر فطري في حياة البشر. لذلك «**غلبت النصيحة على السياسة**»(١٦).

هكذا نكون قد ضبطنا **المسألة الوجودية والأخرى القيمية**، اللتين عالجهما **ابن سبعين** وأوصلهما إلى أن أسّسنا - مُجتِمعتيْن- أهراما صوفياً متسقاً بالاعتبارين المعرفي الوجودي والقيمي الأخلاقي. وضمن هذا النسق الصوفي، أحدث ابن سبعين خطوتين أنهى بهما فكرتين حاسمتين في الفكر الإسلامي التقليدي (الكلاسيكي)، **الثنائية المطلقة بين الله والعالم أولاً، والاعتقاد بأن مصدر منظومة القيم قائم في بنية دينية وحيدة، دون البني الدينية الأخرى، وكذلك دون البني القيمة (الأخلاقية) المنحدرة من المجتمع الإنساني ثانياً**. ولعلنا نلاحظ، الآن، أن النص الصوفي متحرك وغير ناجز، أو أنه ناجز في تحركه؛ فتجلياته متعددة تعدد الصوفية، أو بالأحرى تعدد المواقف والتجارب الصوفية. ومع ذلك، تبقى المشتركات الأساسية فيه قائمة

ودالّة على عمومياته ونماذجه. ففي «**ملاحظات على بدّ المعارف**»، يخاطب ابن سبعين قارئه: «يا هذا! **كل ما تقدم فيه - أعني في (بد المعارف) - هو المتأخر، وكل ما تأخر هو المتقدم**». ويتابع بعد ضبط مواقع الفقيه والكلامي والفيلسوف معرفياً، أما الصوفي فهو، برأيه، «إنْ نطق نطق بحق»(١٧). وهنا يكثف ابن سبعين قوله كله فيما اتصل ويتصل بـــ «القديم»، أي الله. يقول مخاطباً قارئه بأن يردد ما يكتبه هو في «رسالة»؛ مع التنبيه بأنه، في ذلك، يسير سيراً تراتبياً، يُفهم منه الخطاب اللاهوتي الفقهي والكلامي **وبعده** الخطاب اللاهوتي الصوفي، كما يريد له أن يكون: «بسم الله الواحد، الواجب الوجود، الموجود وحده، الذي لا أول لوجوده وجلاله.. اللهم.. أنت إلهي، **لا إله إلا** أنت. تباركت وتعاليت.. ثم تقول: لا إله إلا الله، **ثم لا فاعل إلا الله، ثم لا موجود إلا الله، ثم الله الله.. وبالجملة: يا الله، يا بُدّ، يا حق**، القبل والبعد **منِّي وإليّ**.. ولا مسافة بيني وبينك لأنك هُوية هويتي وآنية أنيتي بل آنيتك ولا آنيتي، وهويتك ولا هويتي، بل أنت وقولي مجرِّم. ولولا أنك قلت أسأل لم نسأل». ويتابع ابن سبعين، متجاوزاً الحرَم: «**يا أنا بإفراط الاستحقاق** والغيبة والسكر وحال المحو.. بوسائله كل شيء منك إليك»(١٨).

على هذا الأساس وفي ضوء «ما فتح الله به على ابن سبعين»، وصل هذا الصوفي الكبير إلى نمط من الوحدة هو **الوحدة المطلقة**، التي يظهر فيها الناسوت لاهوتاً واللاهوت ناسوتاً: إذا كان الأمر كذلك، يكون له، لابن سبعين، «أن يقول: من هو الحق حيث هو

كذلك، تكون له الوحدة المحضة المطلقة الواقفة»[١٩]. وهذا ما انتبه إليه محقق كتاب ابن سبعين عبد الرحمن بدوي، حين لاحظ أن قول المؤلف بأن «الموحِّد هو عين الأحد، هو بعينه قول الحلاج: أنا الحق»[٢٠]. وقد لاحظنا كم هو انتقال حاسم، بالاعتبار الابيستيمولوجي، من لا إله إلا الله، إلى: لا موجود إلا الله، ثم الله الله. ففي هذه الصيغة كمنت **عملية تأسيس كبرى لنظرية في الوجود** كانت نهاية لكل مالا يندرج تحت الرؤية التوحيدية الإطلاقية[٢١].

* * *

ضمن ذلك المحور وبدرجة ما من الاستقلالية النسبية، تبرز **نظرية الحب الإنساني اللاهوتي،** لتمنح سابقتها - نظرية الوجود التوحيدية الانطلاقية - بُعداً كونياً مركزياً، وذلك على نحو تغدو فيه هذه مسكونة بالحب حتى درجة الوجْد. وبهذا المستوى من التركيز والتنسيق، يصل ابن سبعين إلى غاية الوجود. والحق، إنه هاهنا وريث شرعي للنفحات الحميمة، التي قدمتها رابعة العدوية ومعها الحسن البصري والحلاج وابن عربي وغيرهم. يقول ابن سبعين: «إذا كان مُراد المحقق والمحب الوصول إلى ما حققه أو أحبه وبقي بينه وبين محبوبة فصل مشترك، فلا وصول. **والحب إذا حققته هو الإتحاد بالمحبوب، وهذه رتبة الصوفية**. وزعمت (هذه) أن المقصود من العلم الإلهي هو الفناء.. وأن الوجود المطلق هو الحق الذي إذا علمه المقيّد، تلاشى.. فالمقصود عند الصوفية الأصفياء رضي الله عنهم هو الوجد والفناء»[٢٢].

بهذه العملية **الربانية الإنسانية**، أو على نحو أقرب إلى ابن سبعين، الإنسانية الربّانية، يكون قد أنجز مهمة صوفية وكذلك منطقية تمثلت في إنشاء صرح صوفي متماسك **أولاً**، ومتوازن فكرياً **ثانياً**، وقابل لمواجهة كلتا الفئتين من الخصوم **ثالثاً**، الفقهاء المتقوقعين في دائرة شكلية مغلقة من طرف، ومن طرف آخر السلطة والسلطويين الباحثين عن مسوّغ للإيقاع بين الصوفية السبعينية والمستنيرين في أوساط السلطة المركزية والسلطات المحلية هنا وهناك، من طرف آخر.

كان ابن عربي الشيخ الأكبر قد خلف إرثاً صوفياً ضخماً لابن سبعين، الذي ولد عام ٦١٤ في مرسيه وتوفي، حسب ابن شاكر، عام ٦٦٨. وقد اختزن الرجل رصيداً ملحوظاً سمح له أن يضع يده على التصوّف الإسلامي العربي في تاريخه ومعضلاته البنيوية، واصلاً إلى ما أنجزه هو ذاته في إطار ما اعتُبر «وحدة مطلقة». وجدير بالقول أن ابن سبعين قد قدم - في أعماله الصوفية الغنية والمتنوعة - تحديدات دقيقة وعميقة للمراحل التي قطعها التصوّف المعني لعلها عبرت عن واقع الحال في التاريخ الصوفي تعبيراً أقرب إلى واقع الحال هذا. ففي «رسالة خطاب الله بلسان نوره»، **يعلن ابن سبعين الكوجيتو الصوفي**، الذي أسس له وأخذ به هو وآخرون، فيقول: «الله فقط! خطاب الله بلسان نوره.. قال الله تعالى (أصبح من عبادي مؤمن بجلالي وكافر به).. الله فقط ! كتاب من ذلك الواحد إلى ذلك وذلك. فإن الواحد الحقيقي لا يعود غيره ولا يجد مثله، ولا يمكن خلافه.. ليت شعري كيف يجتمع الله والعدم!

من ذا الذي يقول (الله) وفيه وهم نفسه، ثم يصيبه الضجر بعد ذلك.. النقطة سرّ الحروف.. هو الأول من حيث هو الآخر، وهو الظاهر من حيث هو الباطن.. وسمعتْ الماهية القيّومية إشهادها بلسان صاحب حالها لا بلسان حالها ثم بهما أو بما أو هما أو بما أيهما فأشهدتها وشهدتها بأنها الشاهد والمشهود منها.. والحقيقة شهدت برفع القبل والبعد والقرب والبْعد»[٢٣].

فكما نرى، ينطلق ابن سبعين من وحدة المتناقضات. فـــ «الأنا» هو كذلك، أي الأنا، بقدر ما هو «الهو». وعلى هذه الطريق، يصل إلى المقولة الحاسمة: «**التوحيد ماهية السلب**»[٢٤]. ونحن هنا نلاحظ أن الرجل يتجه نحو المستوى الفلسفي المنطقي، بحيث يمكن النظر إليه صوفياً فلسفياً. وهو، بهذه الصفة، يوجه نقده إلى الفقهاء والمتكلمين. فالأولون «لا مرتبة لهم يمكن بها الاعتراض عليهم»؛ أما الآخرون فإن «حاصل أمرهم أنهم يعتقدون في الله أنه خيال الإنسان»[٢٥]. وهذا النقد يأتي في سياق الموقف النقدي، الذي أخذ به أوائل الطامحين للدخول في عالم الزهد، من حيث هو ومن حيث كونه اتجاها إلى التصوّف (لنتذكّر رابعة العدوية وأبا الحسن البصري وغيرهما ممِّن انخرط في هذا الاستحقاق). وقد رحنا نتابع ونتعقب، بفضول مستقبلي، تلك الاستحقاقات السوسيوثقافية السياسية، التي تبلورت بوضوح في الخريطة السوسيوطبقية والإثنية في مجتمع آخذ، بجموع، في التحول إلى «كوْن إمبراطوري». واتضح أنه من خصائص هذا الأخير أن يكون «طبق الأصل» عن الخريطة الكونية إياها. فإذا أبصرت هذه، فكأنك أبصرت الأخرى؛

وإذا أبصرت الأخرى، فكأنك أبصرت تلك: إن **الانسجام** هو، هنا، سيد الموقف؛ فلا يجوز أن يكون كوناً قائماً على **اللا انسجام**. في ذلك الموقف الكوني الأول (الانسجام) تبلورت الحدود النهائية للإرادة الإلهية وللعدل الإلهي. **وكان الفقهاء - وليس غيرهم كالفلاسفة** - هم الوجه الآخر من الموقف. فهم الذين تصدوا لمهمات التكريس الوجودي والديني ألقيمي والسياسي العملي لواقع الحال المنكور. وأنجزوا ذلك بجدارة، بحيث كانت عملية المنطقَة والضبط القانوني المدني، التي كرسوها للواقع المنكور، بقدْر ما كانت ضرورية للإمبراطورية الإسلامية الجديدة، فقد أتت بمثابة التأسيس لمعارك جديدة، تقف في مقدمتها معركة الفقهاء والقوى الأخرى الجديدة. فهذه الأخيرة طلعت من البنية الجديدة، نعني -هنا تخصيص **قوى المعارضة** التي خرجت، بالضبط، من مواقع الرفض والتحدي للخريطة الكونية اللاهوتية المشار إليها فوق، والتي تكاثفت في ثنائية الله - العالم، وأفصحت عن نفسها في كل الأنساق الذهنية التخصصية (مثل التصوّف والفلسفة وعلم الجمال والرؤية الفنية)، كما في الوعي الاجتماعي العام للفئات والطبقات الاجتماعية الخ.

ها هنا، نضع يدنا على شقّ صغير وضيق يعشش في بنية تلك الثنائية؛ ولا يمكن إلا أن ينشأَ فيها وأن يعلن عن نفسه بقوة ضمنها؛ نعني بهذا الشق الإمكانية المعطاة في قلب الأطروحة الكونية ذاتها والمعبَّر عنها بـــ «لا إله إلا الله». أما هذه الإمكانية فتعلن عن نفسها في الملحقات المنطلقة من الأطروحة المنكورة والتي تأخذ في التعبير عن نفسها - مناحي اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية

يُراد منها أن تؤكد على **العدل الإلهي والحب الإلهي**، خصوصاً على صعيد ما يتصل بالمهشمين المذلّين والفقراء والمفقرين المنتشرين، بكثافة وبمأساوية، في الإمبراطورية الجديدة المتصاعدة، والمتجهين بقوة، في طرف من حياتهم، صوب خرابهم السوسيو اقتصادي والسياسي الاجتماعي والسيكولوجي.

ولقد أشرنا، فيما قبل، إلى أن ابن سبعين بني منظومة صوفية مركزة. فكتب بهذا الخصوص عدة مؤلفات، منها رسالة العهد، والرسالة التورية، ورسالة الإحاطة، وكتاب العارف (بدّ العارف)؛ ولعل هذا الأخير أهمها. ففيه (وفي غيره) يطرح الرجل أفكاراً تتمحور حول «**الوحدة المطلقة**»، التي تمثل الهرم الأكبر في إنتاجه. فهو يرى، في ثنائية الواحد والكثير، أو الواحد الأحد والمتكثر أو القابل للتكثير، منطلقاً لما رآه تعبيراً عن الكلية الوجودية المطلقة. ولهذا رأى ابن سبعين الوجود الحقيقي ماثلاً في الكلي والشمولي، ربما لاعتقاده بأن «الحقيقة» تكمن في الكل كله، وليس في بعض عناصره. ذلك لأن قبول الرأي الأول قائم على أن حقيقته موزعة على ذلك الكلي الشمولي كله وكامنة في هذا الأخير. ومن طرف آخر، كان ابن سبعين حريصاً على الحذر من الوقوع في نزعة تجزيئي ترى الأجزاء، **من حيث هي أجزاء**، على أنها هي منطلق الحقيقة. ولهذا وعبر السعي لتجاوز ما يمكن أن يكون شطحاً زائفاً أو وهمياً، كان ابن سبعين حريصاً على **كلية** الكل، وليس على **جزئياته**. وهذا الكلي بصفته هذه، إنما هو الحقيقة، ومن ثم المطلق، الذي هو تعبير آخر عن الوحدة المطلقة.

واستمراراً في هذا الطراز من تناول المفاهيم تضايفياً أو جدلياً أو ثنائياً، أو جزئياً كلياً، يسعى ابن سبعين إلى تسقّط العلاقة بين مفهومي الهوية والماهية. ونلاحظ هنا، ثانية عقد العلاقة بين كلا المفهومين الأخيرين على نحو ما عقد العلاقة الأسبق بين الكل والجزء. فإذا كانت الماهية هي ماهية حالة جزئية ما، فإن الهوية هي ما يحدد الشيء أو البنية كله و كلها؛ مما يعني أن الهوية هي ما يعمل الكل أو الكليات، في حين تبرز الماهية من حيث شخصية الجزء.

وبهذه الكيفية، يجد ابن سبعين نفسه متبسِّطاً منفتحاً في نظرته لمنظومة القيم. وثمة الآن عودة إلى مسألة أتينا عليها سابقاً في سياق التحدث عن التقية لدى ابن عربي والمتجلية خصوصاً في وحدة الذات والموضوع، حيث كان هنالك حضور لــ «الذات» أكثر عمقاً من حضور «الإلوهية». وقد ظهر ذلك في عدة مواقع ومواقف. وقبل أن نأتي على ذلك ببعض التفصيل، يجدر بنا أن نشير إلى أن ابن عربي كان يرى أنه ربما كان الأقرب إلى «العرش» و«عالم الغيب» و«النور» و«اللوح المحفوظ» الخ. ولما كان ابن عربي يرى هذا الرأي، فقد اسقط احتمال لجوئه إلى التأويل لأن، من شأن ذلك أن يُظهر ما يمكن أن يكون ضعفاً في «مستواه الصوفي الرباني». وهو نفسه يعلن عن نفسه قائلاً: «وجميع ما كتبته وأكتبه في هذا الباب إنما هو من إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روح كياني، كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعة لهم، لا بحكم الاستقلال».

فكما هو ملاحظ، يتحدث ابن عربي، هاهنا، عن أن ما يملكه هو إن هو إلا كلام لله لا أثر فيه إطلاقاً لـــ «التمحّلات التأويلية ولا للاجتهادات الذاتية»؛ ذلك لأن «الإيمان يجب أن يكون بما أنزل الله من الألفاظ والمعاني، لا بما أوله العقل، وابتدعه التصور أو المنطق». والآن إذا دققنا في ذلك ووضعناه في سياق ما أكد عليه، في نهاية المطاف، وجدنا أنه والإله إنما هما الحق خلقاً والخلق حقاً. وهذا ما نلاحظه في عمق ما عبر عنه: «الحق» ما كان له أن يفصح عن نفسه إلا عن طريق الخلق، أي إلا بصيغة الكشف الذاتي، الذي أنجزه الحق، حين كان - وفعل كلٍّ هنا ملازم لـــ «الأبدية» - قد اشتاق إلى ذاته في طور الفعل الدائم. حدث ذلك - وفعل الحدوث هذا دائم ومفتوح - فلجأ إلى ذاته حيث هي كنز خفي مخفي، فأفصحت عن نفسها وتجلت؛ فهي أبداً مخفية متجلية تظهر في نفسها كما في نفس ابن عربي. في هذا وذاك وذلك، قد نرى أن الرجلين كليهما ابن عربي وابن سبعين عاشا الكلي بقدر ما هو جزئي، وعاشا الجزئي بقدر ما هو كلي؛ مؤكدين بذلك على أن ذينك كليهما موجودان في عمق الوجود. وبهذا، ظل الإنساني إلهياً بامتياز، وظل الإلهي كذلك وبالدرجة نفسها إنسانياً بامتياز.

* * *

إحالات وشواهد

الفصل الرابع

(١) أبو العلاء عفيفي: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة - القاهرة ١٩٤٥، ص٣-٨.
(٢) حول ابن عربي وابن رشد بعد موته في: فاخوري.
(٣) انظر الباب المذكور من كتاب اللمع لأبي نصر السراج، نعني باب «كيفية الاختلاف في مستنبطات أهل الحقيقة».
(٤) عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار - دار إحياء الكتب العربية، مصر - ١٩٤٥، ص١١٩.
(٥) هو السفير الإسباني في القاهرة بمناسبة المؤتمر الدولي، الذي انعقد هناك في اليوم الرابع عشر من كانون الأول من عام ٢٠٠٨ تحت عنوان ابن عربي في مصير - ملتقى الشرق والغرب.
(٦) انظر كتاب: Die Dreibetrueger Berlin، 195 .
(٧) Engels، Der deutsche Bauerkrieg. In : M.Engls. Veber Religion، Dietzverlag. Ber 1958، S.70.
(٨) ابن عربي: الفتوحات الملكية - الجزء الأول، ص٤٧- ٤٨. انظر كذلك ما كتبه الشيخ عز الدين عبد السلام والشيخ سراج الدين البلقيني مدافعين عن ابن عربي في مسألة التقية - ضمن مقدمة فصوص الحكم لأبوة العلا عفيفي، طبع الإسكندرية ١٩٦٤، ص١٦.
(٩) أبو ريان: مرجع سابق ص٢٠٣.
(١٠) نفسه ص٩٠.
(١١) نفسه ص٨٠.

(١٢) نفسه ص٨٠-٨١.
(١٣) نفسه ص٢٧.
(١٤) نفسه ص٩٠-٩١.
(١٥) رسائل ابن سبعين، لأبي محمد عبد الحق بن سبعين المرسي الأندلسي - حققه وقدمه عبد الرحمن بدوي - الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٥٦.
(١٦) نفسه ص٢٥٧.
(١٧) نفسه ص٢١٩.
(١٨) نفسه ص٢٥٢.
(١٩) نفسه ص٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٢.
(٢٠) نفسه ص٢٨٣.
(٢١) نفسه ص٩.
(٢٢) نفسه ص٣١٤.
(٢٣) نفسه ص٢٢.
(٢٤) نفسه.
(٢٥) انظر الباب رقم٣٧٣ من: الفتوحات المكية لابن عربي - مصدر سابق. نقلاً عن: طه عبد الباقي سرور: محيي الدين بن عربي - ص١٠١.

* * *

كلمات أخيرة:

إن هذا النص الذي استكشفنا تخومه لدى ثُلّة من منتجي **الضمير الصوفي**، لن تكون قراءاته فسيحةً نقديَّة بمفتاحيْ الذات والموضوع، إلا إذا أسهم القارئ نفسه في إعادة بنائه، وعمل - من ثم - على الاستمرار في إعادة بنينته، دون الخوف من الوقوع في مجاهله وخرائبه، وكذلك في ألقه واحتمالاته المفتوحة.


الهيئة العامة
السورية للكتاب

الفهرس

الصفحة

الفصل الثالث

الصفحة

الطبعة الأولى / ٢٠١١م

عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة







www.syrbook.gov.sy

مطابع وزارة الثقافة - الهيئة العامة السورية للكتاب - ٢٠١١م

سعر النسخة ١٥٠ ل.س أو ما يعادلها